

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PROGRAMA DE PÓS – GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO - PPGCIR
MESTRADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Vacuidade e desprendimento: Zen Budismo e Cristianismo no livro A Religião e o Nada
de Keiji Nishitani**

MOACIR RIBEIRO DA SILVA

**São Cristóvão
2016**


MOACIR RIBEIRO DA SILVA

Vacuidade e desprendimento: Zen Budismo e Cristianismo no livro *A Religião e o Nada* de Keiji Nishitani


Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em
Ciência da Religião - PPGCIR da Universidade Federal de
Sergipe, como requisito parcial à obtenção do título de
Mestre em Ciências da Religião.

Aprovado em 23 de maio de 2016

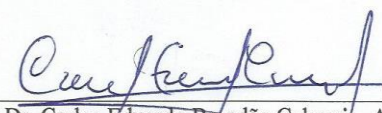
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Cicero Cunha Bezerra - Presidente
Universidade Federal de Sergipe



Prof. Dr. Dilip Loundo – Avaliador externo
Universidade Federal de Juiz de Fora



Prof. Dr. Carlos Eduardo Brandão Calvani – Avaliador interno
Universidade Federal de Sergipe

AGRADECIMENTO

Aos meus pais Joel Ribeiro e Hilda Maria, pelo apoio e carinho uma marca indelével de suas vidas.

À minha esposa Karine Moura de Almeida, por seu carinho, amor e paciência;

Ao Prof. Cícero Bezerra Cunha, pela orientação, amizade que se amplificou neste período, apoio e incentivo.

Aos Professores Doutores Carlos Eduardo Calvani e Nilo César Batista pelas observações durante a qualificação desse trabalho.

A todos os colegas do mestrado, com quem pude conviver durante esse tempo e estreitar laços de amizade.

Aos amigos Gilvã Carvalho e Valter Duarte Junior, pelo apoio e incentivo constante.

Ao Programa de Pós- Graduação em Ciência da Religião – PPGCIR, pelo apoio e estrutura, bem como, a todos os professores do Programa com os quais tive o prazer de desenvolver atividades ao longo do Curso.

À CAPES, pela bolsa de estudo que proporcionou o desenvolvimento dessa trabalho.

Dedico esta dissertação a minha filha
A Esther Moura Ribeiro (*in memoriam*).

RESUMO

Na Universidade de Kyoto, a partir da abertura do Japão para Ocidente na Era Meiji, um grande trabalho intelectual estabeleceu um diálogo produtivo entre o pensamento oriental e ocidental nos âmbitos da filosofia e da religião, a chamada “Escola de Kyoto”. Iniciado por Nishida Kitarō (1870 - 1945) e por seus discípulos Tanabe Hajime (1885 - 1962) e Keiji Nishitani (1900 - 1990) a Escola de Kyoto abriu uma nova discussão, a partir da problemática do *Nada*, entre os fundamentos da religião e seu confronto com a crise niilista dos valores. Na obra *A Religião e o Nada* de Keiji Nishitani estabelece-se uma profunda reflexão a partir dos conceitos de *Vacuidade* e *Deidade*, tomando-os como interlocução com o pensamento de Mestre Eckhart (1260-1328), proporcionando um frutuoso encontro entre o Zen-budismo e o Cristianismo. Neste sentido, o Nada como uma questão posta para a religião e para a filosofia, de acordo com o pensamento nishitaniano, consiste em uma experiência marcada pela confluência de fatores como: um *alargamento da visão de mundo* mediante a compreensão *transconceitual* da realidade, identificada, pelo pensador, como *O ponto de vista da Vacuidade*. Nosso trabalho tem como finalidade, portanto, compreender em que medida o pensamento de Nishitani permite, em confluência com o pensamento eckhartiano, repensar a condição religiosa do homem e sua relação com o divino no contexto da obra do filósofo da escola de Kyoto.

PALAVRAS-CHAVES: Nishitani, Eckhart, Nada, Religião, Zen, Filosofia, Ciências da Religião.

ABSTRACT

Abstract: At Kyoto University, since Japan's opening to the West at the Meiji Era, a great intellectual work established a productive dialogue between Eastern and Western thought in the ambits of philosophy and religion, the so called "Kyoto School", founded by Nishida Kitaro (1870 – 1945) and his disciples Tanabe Hajime (1885 – 1962) and Keiji Nishitani (1900 – 1990). The Kyoto School opened a new discussion, from the problem of *Nothingness*, between the fundamentals of religion and its confrontation with the nihilistic crises of values. In Keiji Nishitani's work *Religion and Nothingness*, a profound reflection is established from the concepts of *Emptiness* and *Deity* taking them as a dialogue with the thought of Meister Eckhart and providing a fruitful encounter between Zen Buddhism and Christianity. In this sense, the Nothingness is a question for philosophy and religion accordingly to the Nishitani's thought and consists in an experience marked by a confluence of factors such as: a widening of the world view through a trans-conceptual understanding of reality, which is identified by the thinker as *The point of view of Emptiness*. Thus, our work's aim is to understand to what extent Nishitani's thought allows us, in confluence with Eckhart's thought, to rethink the religious condition of man and its relation with the divine in the context of the work of the Kyoto School's philosopher.

KEYWORDS: Nishitani, Eckhart, Nothing, Religion, Zen philosophy, Science the Religion.

SUMÁRIO

Introdução.....	8
Capítulo I: Zen budismo e mística: um diálogo possível.....	11
1.1 A fenomenologia como caminho: alguns aspectos metodológicos.....	14
1.2 A mística eckhartiana e suas interfaces com o Zen Budismo.....	20
Capítulo II: A Escola de Kioto e o pensamento de Keiji Nishitani.....	24
2.1. Nishida Kitaro: a Escola de Kioto e a abertura filosófica para o Ocidente.....	25
2.2. A visão reducionista da religião.....	29
2.3. Keiji Nishitani: o que é religião.....	34
2.4. A noção de vacuidade (<i>Sunyata</i>).....	38
Capítulo III: O encontro com a mística cristã: transpessoalidade e <i>kénosis</i>.....	41
3.1. Transpessoalidade e amor.....	41
3.2. Nada absoluto e o desprendimento.....	46
Considerações Finais.....	50
Referências Bibliográficas.....	57

INTRODUÇÃO

Keiji Nishitani (1900 -1990) é um dos grandes expoentes da chamada Escola de Kyoto. Tendo feito sua formação filosófica inicial na Universidade de Kyoto, com tese sobre o pensamento de Schelling, Nishitani desenvolveu uma longa atividade acadêmica que envolve desde o ensino na Universidade Otani até uma intensa produção acadêmica publicando ensaios em diversas revistas.

Tradutor e comentador de obras filosóficas para a língua japonesa, Nishitani publicou um livro sobre a história da mística e também produziu trabalhos sobre antropologia filosófica que, segundo seus comentadores, foram marcadas por questões religiosas oriundas da tradição budista e, ao mesmo tempo, dos pensamentos de Dostoiévski e da Bíblia.

Na Europa, incentivado por seu mestre Nishida, fundador da Escola de Kyoto, esteve sobre a orientação de Martin Heidegger por dois anos na Universidade de Freiburg. Essa relação não passa despercebida ao lermos os textos de Nishitani nos quais podemos perceber a forma argumentativa e redacional muito próxima do estilo do filósofo alemão. Ainda na Alemanha publicou e ministrou cursos decisivos para sua formação sobre Nietzsche e Mestre Eckhart.

Para esse trabalho tomaremos, como núcleo interpretativo, o estudo da obra *A Religião e o Nada*. Para tanto, utilizaremos a tradução de Raquel Bouso Garcia, com introdução de James W. Heisig¹, ressaltando, fundamentalmente, os elos conceituais presentes no texto nishitiano em correlação com alguns *Sermões* de Mestre Eckhart citados pelo próprio Nishitani. Cumpre ressaltar que não faremos uma análise comparativa, mas, sim, hermêutica centrada, exclusivamente, na exposição da interpretação realizada por Nishitani dos aspectos, por ele ressaltados, do pensamento de Eckhart como sendo fundamentais para o seu interesse e aproximação com a tradição da mística ocidental. Em sendo assim, sempre que necessário, faremos uso de alguns textos selecionados de Eckhart visando, basicamente, corroborar com a análise de Nishitani.

Para o trabalho textual sobre Eckhart, nos pautaremos na tradução brasileira, uma versão da alemã *Die Deutschen Werke*, com apoio da versão do alemão medieval

¹ É importante sublinhar que esta tradução teve como origem a edição inglesa *Religion and Nothingness* de Van Bragt de 1982 revisada pelo próprio Nishitani. Essa edição inglesa é fruto do texto japonês de 1961 *Shūkyō to wa nani ka* (O que é a religião?). Conta-nos Raquel Bouso Garcia que o título da obra foi modificado por questões editorial, para o público ocidental. A tradução espanhola, por sua vez, teve revisão e contejamento com o texto em japonês pelo então diretor do Nanzan Institute for Religion and Culture de Nagoya, W. Heisig.

Mittelhochdeutsch. A tradução brasileira é Enio Paulo Giachini, revisão de tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback, como também, apresentação de Emanuel Carneiro Leão. Também tomaremos como marco referencial teórico os trabalhos de W. Heisig (2007), B. McGinn (2012), K. Nishida (2006), D. Suzuki (1976) e J. M. Velasco (1999). Para uma melhor exposição dividimos o texto nos seguintes capítulos:

O primeiro capítulo intitulado **Zen Budismo e mística: um diálogo possível**, buscamos apresentar as características gerais do pensamento da escola de Kyoto, especificamente o pensamento sobre o sentido da religião entendido por Nishida Kitaro e Keiji Nishitani, elencando as preocupações destes filósofos em relação aos aspectos reducionista da religião e, também, abrindo para uma visão ampla das relações existentes entre religião, filosofia e mística.

No capítulo segundo, intitulado **A escola de Kioto e o pensamento de Keiji Nishitani**, além de expormos as linhas gerais que caracterizam o pensamento da Escola, adentramos em dois conceitos centrais da obra *A religião e o nada* que são: religião e vacuidade. Com relação ao primeiro, fazemos uma apresentação da concepção nishitaniana de religião revelando a necessidade de um mergulho da experiência religiosa como condição de uma melhor compreensão dos temas próprios da religião, no caso específico, a crise dos valores e a noção de Nada como fundamento sem fundo. Com relação ao segundo conceito, vacuidade, fazemos uma exposição sobre o sentido de abertura propiciada pela noção de *Sunyata* e a aproximação com a ideia de *desprendimento* em Eckhart.

No capítulo terceiro, **O encontro com a mística: transpessoalidade e kénosis**, apresentamos a partir de dois conceitos, cada um representativo de uma tradição específica (budismo e cristianismo), o diálogo possível entre dois universos religiosos que, pese suas diferenças estruturais, se encontram no espaço da “morte”, como um processo de autorealização mediante a superação de dicotomias tais como: mundo-homem, Deus-homem.

Finalmente, realizamos, à título de conclusão, uma aproximação, à luz do pensamento de Nishitani, entre esses dois distantes, mas próximos pensadores que, inseridos em seus contextos particulares, permitem um profícuo diálogo em que a religião, mais do que dogma ou expressão institucional, é abertura para comunhão de ideias e visões de mundo.

Acreditamos, assim, contribuir com as pesquisas no campo das Ciências da Religião ao problematizarmos as fronteiras entre oriente e ocidente, bem como, refletirmos sobre o sentido de “religião” nos marcos de tradições consolidadas como o Zen budismo e o Cristianismo sem, no entanto, excluir aspectos comuns que, do ponto de vista do diálogo

inter-religioso, permitem mais do que uma aproximação, o reconhecimento do aspecto vivencial que a religião comporta e que, no caso dos autores aqui analisados, revela-se como uma chave de abertura para a construção de novas formas de religiosidade que transcendem os marcos institucionais, sem negá-los, tema central nas reflexões contemporâneas.

CAPÍTULO I: ZEN BUDISMO E MÍSTICA: UM DIÁLOGO POSSÍVEL

A mística não é uma especialização (característica do pensar ocidental moderno), é uma dimensão antropológica, um algo que pertence ao mesmo ser humano. Todo homem é místico - ainda que seja em potência. (PANIKKAR, 2007, p. 19)

Nosso objetivo com esse capítulo é expor alguns elementos comuns, pese suas diferenças no tocante aos fundamentos religiosos particulares, que permitem, tanto do ponto de vista metodológico, como interpretativo, o estabelecimento de um diálogo, a partir da obra de Nishitani, entre o Zen budismo e a mística eckhartiana. Vale ressaltar que não propomos uma análise comparativa, mas hermenêutica que toma como fundo as referências eckhartianas presentes na obra *A religião e o nada*. Com isso queremos delimitar, por um lado, o campo desse vasto território que é a mística e, por outro, expormos um caminho possível de encontro e algumas características atribuíveis ao pensamento de M. Eckhart que permite, a partir da obra de Nishitani, uma interlocução. De maneira que não entraremos em questões de ordem conceituais, sobre a mística, mas, somente, pontuaremos um “tipo” específico de interpretação que encontra na fenomenologia, apresentada aqui pela obra de Juan Velasco, uma definição que acreditamos ser coerente com a análise nishitaniana.

As palavras, acima de Raimon Panikkar, foram extraídas de sua obra *De La Mística: Experiência plena de la Vida*. Em outro trecho ele afirma: “o homem possui três portas que se abrem para a realidade: os sentidos, a razão, a fé, cuja colaboração é imprescindível para um contato não deformado (embora imperfeito) com a realidade” (PANIKKAR, 2007, p. 19). Ainda afirma que:

A experiência da Vida poderia ser a definição mais breve da mística. Trata-se de uma experiência e não de sua interpretação, ainda que nossa experiência dela seja concomitante. Não podemos separar, mas podemos e devemos distinguir como ainda explicaremos. Trata-se de uma experiência completa e não fragmentada. O que frequentemente ocorre é que não vivemos na plenitude, porque nossa experiência não é completa e vivemos distraídos ou somente na superfície (PANIKKAR, 2007, p. 19).

Segundo o Dicionário de Filosofia Ferrater Mora (2004, p. 1976), a mística é atividade espiritual que aspira efetuar a união da alma com a divindade por diversos meios (ascetismos, devoção, amor, contemplação). Mística, segundo Velasco (1999), em idioma latino é a reprodução do termo grego *mystikos*, que direciona ao sentido de mistério (*tá mystika*), sendo assim, iniciados nessas religiões são os *mystis* que passam pela *morte-ressurreição* do deus cultuado.

De acordo com Lima Vaz:

Com efeito, o sentido original, e que vigorou por longo tempo, de termo *mística* e de seus derivados diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão –, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. Orientadas pela intencionalidade própria dessa original experiência que aponta para uma realidade transcendente, essas energias elevam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar nessa vida (VAZ, 2000, p. 09)

Neste sentido, entende-se que "a mística não seja o privilégio de alguns escolhidos, e sim, a característica humana por excelência. O homem é essencialmente um místico [...]" (PANIKKAR, 2007, p. 25). Podemos pensar, portanto, o místico como sentido da condição humana, não podendo ser negligenciado, ou seja, não é uma possibilidade para alguns seres humanos, mas a potencialidade intrínseca de uma experiência sensível e de abertura do ser é a vida como um todo.

O termo “mística” sofrerá variações significativas com o decorrer do tempo, levando a um esvaziamento semântico. Pesquisadores deste fenômeno sempre chamam atenção no desenvolvimento de suas pesquisas quanto a esse aspecto. Juan Martín Velasco comenta:

Qualquer tentativa de compreensão do fenômeno místico deve começar por aclarar o significado da palavra submetida a usos tão variados. Pois, bem, “mística” é uma palavra submetida a usos tão variados, utilizada em contextos vitais e tão diferentes, que todos quantos intentam aproximar de seu significado com um mínimo de rigor sentem a necessidade de chamar de entrada atenção sobre sua polissemia e sua ambiguidade (VELASCO, 1999, p. 17).

Outra questão importante levantada por Velasco é sobre o uso do “termo mística”, e que ele intitula como uso e abuso de um *termo* impreciso. Neste sentido, ele aponta para o que diversos autores percebem, isto é, que ao longo do tempo, este *termo* será apropriado com sentidos diversos, obrigando sempre o pesquisador deixar claro em suas exposições de que maneira o está empregando. Afina ao coro aquilo que diversos especialistas do fenômeno místico apontam como uma questão que deve ser equacionada, ao se tratar de estudos referentes à "mística". Primeiro, o seu significado etimológico e o segundo a polissemia de sentido que o *termo* passará historicamente a ser compreendido. Assim como no “termo religião”, o “termo místico” sofrerá variações significativas ao longo da história da tradição, e é a partir da modernidade que haverá novos contornos com a apropriação política desse termo.

Dessa forma, sobre a polissemia de sentido, Lima Vaz, diz:

A utilização moderna do termo “mística” para designar convicções, comportamentos ou atitudes, cujo objetivo está circunscrito aos limites do nosso ser no mundo e envolvido por uma nuvem passional que obscurece o claro olhar da razão, deve ser interpretada como indício de uma inversão radical na ordem de nossas prioridades espirituais, que inflete para o domínio da imanência o termo último da intencionalidade constitutiva do espírito. Essa inversão tem lugar em face de um amplo espectro de atividades e dos respectivos objetos, tendo como consequência, na maior parte das vezes, ou apenas um injustificável desgaste psíquico do indivíduo, como nessas “místicas” banais que solicitam e aprisionam o homem desarvorado da nossa civilização – tal a “mística” do esporte –, ou então uma notável perda de objetividade no uso normal da razão, como nas sedutoras e ambiciosas “místicas” do progresso e do desenvolvimento (Vaz, 2000, p. 10).

De acordo com as citações anteriores, podemos dizer que o sentido do termo mística remete para uma experiência inefável do Absoluto que é individual e singular (VAZ, 2000, p. 10). Ainda na esteira desta exposição, a partir do ponto de vista do sujeito e sua significação primeira, as palavras de Lima Vaz mostram que:

Do ponto de vista do sujeito, a experiência mística tem lugar num plano transracional, ou seja, onde cessa o discurso da razão: inteligência e amor convergem na fina ponta do espírito – o *apex mentis* – numa experiência inefável do Absoluto, que arrasta consigo toda energia pulsional da alma. Vale dizer que, da parte do sujeito, a experiência mística é absolutamente singular e, como tal, não pode ser partilhada (Vaz, 2000, p. 10).

Plano *transracional* não significa, no entanto, supressão do entendimento que culminaria no que normalmente se denomina “irracional”. No âmbito da mística, o *transracional* é, também, *trans-relacional*, isto é, razão e intuição, silêncio e palavra convergem na experiência individual em que o paradoxo da unidade dos contrários é o núcleo de uma individual experiência em que sujeito e mundo deixam de ser dois para se tornarem ‘um’ sem, no entanto, confundirem-se um com o outro. Chegamos a um ponto central de interconexão com o pensamento nishitaniano.

1.1. A fenomenologia como caminho: alguns aspectos metodológicos

Dado que essa pesquisa tem como base a contribuição filosófica inserida no contexto das Ciências das Religiões que, enquanto tal, se define como uma área interdisciplinar, tornase imprescindível um aporte teórico capaz de congrega vários aspectos do que estamos aqui nomeando de fenomenologia da mística. Para tanto, utilizamos os estudos do filósofo e teólogo Juan Martín Velasco, a partir de suas reflexões sobre as religiosidades místicas com base na tipologia estabelecida em sua obra *“Fenomenologia da mística: um estudo comparado”*.

Nos estudos fenomenológicos pode ter diversas tipologias, o que possibilita para o pesquisador elencar os aspectos de uma determinada religiosidade e estabelecer o tipo de tipologia que vai empregar em seus estudos. Segundo Juan Martín Velasco:

Assim, por exemplo, é uma tipologia que classificam as religiões em universais e nacionais, o judaísmo e o hinduísmo aparecem no mesmo tipo de religiões nacionais e o cristianismo, o islamismo e o budismo coincidem em sua condição universal: embora que classificadas as religiões do ponto de vista do "estilo" de religiosidade, judaísmo, cristianismo e islamismo constituem tipos de religiões de orientação mística (VELASCO, 1999, p. 85).

Faustino Teixeira em sua obra *Formas de relações com o transcendente nas religiões* afirma o seguinte:

Não constitui tarefa fácil desvendar as dinâmicas das relações com o transcendente nas diferentes religiões [...] Minha reflexão se dá na perspectiva da teologia cristã do pluralismo religioso. Com base nesta distinção estabelecida por R.C. Zaehner entre religiões proféticas ou monoteístas e orientais e místicas (2014, p.13).

Do mesmo modo, em sua fenomenologia da religião, Juan Martín Velasco utiliza a divisão tipológica de R. C. Zaehner. Ora, o presente estudo tem, conforme já ressaltado, como base a interlocução promovida pelo filósofo e zen budista Keiji Nishitani, no contexto da Escola de Kyoto, com a mística do místico e filósofo Mestre Eckhart. Sendo assim este é o lugar metodológico desse estudo. Como a mística é um fenômeno presente em todas as religiões, os estudos dentro do contexto da fenomenologia requerem um conjunto de tipologias. O estudo tipológico é de suma importância, pois "a compreensão do fenômeno

místico passa inevitavelmente pela descrição das formas mais importantes que tem se revestido ao longo da história" (VELASCO, 1999, p. 82).

Ainda, segundo Martín Velasco, é importante a composição do entendimento na identificação tipológica para auxiliar a busca da compreensão no rastreamento de determinados aspectos comuns em um dado grupo místico que se esteja pesquisando. A tipologia a partir deste princípio ajuda a evitar reducionismo. Quanto a esse fato em seus estudos expõe sua estratégia:

Elegemos entre o material inacabado que oferece a história das religiões e a cultura algumas formas mais importantes. A situação da secularização das sociedades modernas vem produzindo manifestações místicas ou, ao menos, identificadas pelos sujeitos que as vivem como tais, a margem de qualquer descrição religiosa. Daí, iniciamos nossa relação por uma referência a algumas formas místicas profanas. Entre estas, as claramente identificadas como religiosas propomos uma exposição da mística em Plotino. Baseados na tradição platônica de criação filosófica e religiosa de enorme influência nas místicas religiosas ocidentais e, concretamente, nas cristãs (VELASCO, 1999, p. 82).

Compartilhamos da ideia do autor, especificamente quando reflete, sobre a perspectiva de abordagens da mística no contexto da fenomenologia, ou seja, não busca uma descrição meramente como um resumo histórico, mas intenta mostrar que para a fenomenologia, é primordial compreender "os elementos essenciais de cada uma dessas figuras históricas e os traços que a determinam" (VELASCO, 1999, p. 82).

Para tanto, o comentador cita um exemplo de procedimento metodológico dentro do campo da História das Religiões, o de H. Frink, mostrando que este compreende que o trabalho principal da História da Religião, consiste em elaborar uma tipologia dos fenômenos religiosos. Na sequência, lembra que as Ciências das Religiões em seu interior exigindo "recurso a todas as formas, e a enorme variedade destas formas, requerendo alguma ordenação das mesmas que facilite sua comparação e a obtenção de traços comuns, sobre o que se funda na captação e a definição de sua estrutura" (VELASCO, 1999, p. 84).

Afinal, o que é a tipologia? Nos estudos da fenomenologia existem diversas tipologias. No campo religioso a tipologia pode se apresentar da seguinte forma:

Um "tipo" pode significar em muitos procedimentos caracterizados também como tipológicos, uma figura ideal composta por traços que caracterizam a um grupo de fenômenos, embora nenhum deles realize plenamente. A tipologia das religiões neste sentido trabalha elaborando esses tipos religiosos referidos ao conjunto da religião ou algum de seus elementos – aos quais se aproximam, mas ou menos das religiões ou dos elementos religiosos estudados [...] Esta última forma de estudar a tipologia havia sido a mais 16 frequentemente utilizada pela fenomenologia da religião. Tem para ela o valor de

por em relevo a existência de uma "morfologia" do sagrado, quer dizer, um conjunto de organizações que comportam conexões entre esses elementos, o predomínio de cada um deles, formas distintas articulações do conjunto, dando lugar distinto, a diferentes "constelações", dos símbolos, ritos, práticas, doutrinas, etc., presentes em todas as religiões (VELASCO, 1999, p. 85).

Essa característica da tipologia, no contexto da fenomenologia da religião como descrita acima, possibilita ao pesquisador elencar os aspectos de uma dada religiosidade e através da classificação que a tipologia possibilita ajudar no sentido de uma melhor compreensão da tessitura religiosa, nos estudos da mística em Ciências da Religião.

Assim, por exemplo, é em uma tipologia que classificam as religiões em universais e nacionais, o judaísmo e o hinduísmo aparecem no mesmo tipo de religiões nacionais e o cristianismo, o islamismo e o budismo coincidem em sua condição universal: embora que classificadas as religiões do ponto de vista do "estilo" de religiosidade, judaísmo, cristianismo e islamismo constituem tipos de religiões de orientação mística (VELASCO, 1999, p. 85).

As tipologias são componentes importantes na tarefa fenomenológica, ajudam a captar a estrutura do fenômeno religioso e a exporem as características peculiares entre as religiosidades. Sabe-se que o método fenomenológico possui uma tríade de trabalho: a tarefa comparativa, a captação da estrutura do fenômeno religioso e a interpretação que expõe o aspecto compreensivo desta captação. Há uma distinção central entre a religiosidade mística e religiosidade profética que gostaríamos de demonstrar a partir do estudo e análises estabelecidas por Juan Velasco:

Religiosidade Mística:

- a) Negam (ou ignora) a pessoa humana;
- b) Vivem uma experiência ahistórica de Deus;
- c) Realizada abaixo da forma extática;
- d) Propõe-se como ideal de saída do mundo;
- e) Tem espírito monacal;
- f) Espiritualidade “feminina”, passiva, receptiva, contemplativa.

Religiosidade profética:

- a) Afirma a pessoa, o mundo e a história;

- b) Mantém com Deus uma relação histórica;
- c) Realizada como revelação e resposta de fé;
- d) Reconhece um Deus pessoal;
- e) Propõe a transformação do mundo;
- f) Tem espírito profético;
- g) Espiritualidade “masculina”, de caráter ativo, evangelizador;
- h) Ideia escatológica da salvação, mas com a capacidade para transformar a pessoa.

É evidente que a divisão anterior não pode ser um quadro fechado das diferenças entre as religiosidades místicas e a profética. Todavia, elas nos ajudam a situar panoramicamente.

Juan Martín Velasco enfatiza que podemos resumir em duas vertentes que desconsideram o fenômeno místico a partir de uma visão universalista. De um lado estaria a que sustenta uma separação entre mística e religião, para qual não haveria uma tradição “mística” nas grandes correntes da religião, e, uma outra que, reduzida à teologia e de viés cristão, particularmente de tradição protestante, sustentaria a oposição entre mística e religião como algo contraditório (VELASCO, 1999, p. 25).

A partir da modernidade o estudo da mística se direciona para ser entendida como uma forma de experiência e o tesouro dos testemunhos dos místicos passam a ser visto com base na ideia de *corpus*. Como afirma Cícero Bezerra:

Também o século XVI é um bom marco teórico dado que é a partir dele que a mística passa a ser tomada como uma "forma de experiência", isto é, um “conhecimento experimental” que rompe, em grande medida, com a tradição eclesiástica. Diz Certeau: "em três séculos se formou um 'tesouro' que constitui uma 'tradição mística' e obedecendo sempre menos aos critérios eclesiásticos". Diante do grande dilema, que é definir, o que está por trás da palavra "mística", Certeau opta por limitar sua análise e a partir de uma “mudança” de perspectiva que ocorre precisamente no século XVI tomando como referência dois aspectos que lhes são constitutivos: *pragmático* e *metalinguístico* (2012, p. 252).

Em vista disso, nos estudos das religiosidades místicas, foram permitidas algumas mudanças. Por causa de um tempo de aproximadamente 300 anos, fruto dos testemunhos dos místicos e do relato de suas experiências, o *corpus literário* passa a se chamar, no caso cristão, *corpus místico* na interpretação das Escrituras. Esse *corpus* passa a ser um *corpus* sem corporeidade, como assinala, uma vez mais, Cícero Bezerra:

Tarefa difícil é essa demarcar o que não possui fronteiras, ou como ressaltar Certeau, um *corpus sem corpo*, ou melhor, um *corpus* sem corporeidade. Onde habita a mística? Qual o seu *topos*? Essas são perguntas que retornam em cada estudo desenvolvido sobre temática. No entanto, um dos pontos diferenciais na análise de Michel de Certeau é o confronto entre o cristianismo e a mística mediante a perda e o ganho do corpo. Segundo o historiador, o cristianismo se estrutura a partir de uma dupla perda: do corpo de Jesus e do corpo de Israel. A mística, por sua vez, compõe um cenário de corpos e por isso, talvez, seja mais importante entender os seus *movimentos* do que tentar abarcar sua totalidade. Neste sentido, a mística é *cinematográfica* (2012, p. 253).

Como explica o autor na citação anterior, a ideia de um *corpus* sem corporeidade passa a ter uma dimensão historial, cinematográfica o que nos faz lembrar a consideração de Faustino Teixeira:

O verdadeiro místico não está jamais deslocado de seu tempo, mas é alguém animado por um "desaforado amor pelo Todo". A sua experiência do mistério ocorre no coração da realidade, em atenção contínua aos pequenos sinais do cotidiano, num movimento incessante de adentrar-se cada vez mais em sua espessura. Singulares místicos como Mestre Eckhart (1260 – 1327) foram animados por uma sensibilidade particular, de saber captar Deus em todas as coisas, e em todo o tempo e lugar. O verdadeiro espaço de encontro com o Mistério não é extraordinário, mas o ordinário, o cotidiano do dia-a-dia. O céu se faz presente em cada ponto da criação, assim como Deus é, de certo modo, a onipresente filigrana de todas as coisas (TEIXEIRA, 2014, p. 73).

As ponderações feitas até aqui visam estabelecer, em primeiro lugar, o movimento histórico e ao mesmo tempo as mudanças de olhares que permitem uma abordagem sobre a mística um pouco menos transcendentalista como é de costume, mas apontam para uma vivência de mundo que é fundamental para o que estamos aqui tratando e que se encontra expressa na obra de Nishitani.

Bernad McGinn, em seu livro "*As fundações da mística*", especificamente em seu apêndice intitulado: *Fundações Teóricas: O Estudo moderno da Mística*, ao finalizar sua descrição histórica da mística, de sua origem até o século V (Tomo I), o autor traz um panorama e algumas considerações relevantes. McGinn mostra três grandes perspectivas de abordagem, que são as seguintes:

- 1) Abordagens teológicas da mística;
- 2) Abordagens filosóficas da mística;
- 3) Abordagens comparativas e psicológicas da mística.

O autor também apresenta um panorama teórico envolvendo os saberes acima mencionados no espaço constitutivo dessas abordagens. Como o autor afirma “as três seções deste *Apêndice* cobrem um escopo mais amplo de literatura sobre a mística” (MCGINN, 2012, p. 382). Vale salientar que o autor não advoga uma teoria geral da mística, mas busca apresentar um panorama das principais correntes de abordagens e interpretações no campo de estudo da mística em diversos debates teóricos.

Também informa que em seus estudos de mística, na última década ou mais, buscou-se ler o máximo possível sobre as modernas teorias da mística, embora tenhamos um vasto campo de investigação.

Já William James, um dos grandes expoentes dos estudos filosófico e psicológico da religião, em seu livro "*As variedades da experiência religiosa*", obra de 1902, considerada a mística como clássica no contexto da filosofia da religião. Sobre a reflexão a propósito da mística de James, McGinn diz:

Entre as vantagens do tratamento da mística por parte de James está o fato de que ele está inserido em uma teoria da religião ampla como a experiência vivida pelos indivíduos. Para James, a religião é um “estado de fê” consistindo de sentimentos e ações essencialmente semelhantes – em conjunto com um conteúdo ou credo intelectual que pode variar. A união com o “mais” no universo que a religião ajuda-nos a conseguir superar nosso senso de iniquidade e dá-nos o poder de atingir aquele estado de espírito diligente que promove a verdadeira vida ética. Embora James não reduza a religião à mística, ele de fato reivindica que “a experiência religiosa pessoal tem sua raiz e centro nos estudos de consciência mística” (MCGINN, 2012, p. 417).

Segundo McGinn (2012, p. 418), William James concentra-se em estabelecer um *continuum* de grupos místicos, estudados por um viés psicológico identificando tais grupos com o que se chama na contemporaneidade de estado alterado da consciência.

O fato é que o sentimento místico de expansão, união e emancipação não possui nenhum conteúdo intelectual, seja lá qual for. Ele é capaz de formar alianças matrimoniais com o material fornecido pelas mais diversas filosofias e teologias, desde que elas possam encontrar um lugar em seu arcabouço para seu estado emocional peculiar. Nós não temos nenhum direito, portanto, de invocar seu prestígio tão distintamente a favor de qualquer crença especial (MCGINN, 2012, p. 333).

Conforme Bernard McGinn:

James foi muito criticado por sua concentração no lado pessoal e particular da religião, por exclusão do institucional, o que não é o mesmo que dizer que ele não possuía um entendimento social altamente desenvolvido da relação da pessoa humana com Deus. Essa falta de atenção em relação ao contexto

institucional das formas religiosas da mística é pelo menos parte da razão para algumas das ambiguidades encontradas em sua descrição, mas o problema fundamental é profundo. O modo de James distinguir entre estado afetivo da consciência mística e os excessos conceituais de uma natureza filosófica e teológica inserido nela mal pode fazer justiça às interações complexas entre a experiência mística e a interpretação, por um lado, e o sentimento e o pensamento, por outro. Isso também o deixa incapaz de dar séria atenção às formas místicas mais especulativas e intelectuais na história da religião ocidental, como John e Smith nota. A mística para James é tanto cognitiva quanto não cognitiva, mas nós nunca saberemos exatamente como (MCGINN, 2012, p. 420).

O tópico em questão tem como objetivo ressaltar os desafios que envolvem a delimitação conceitual para uma expressão comum ao pensamento de M. Eckhart: mística. Mas o que de fato nos importa é estabelecer, quatro marcas da experiência mística: a inefabilidade, o aspecto iluminativo, transitoriedade e passividade. Imprime qualidades noéticas a mística e, por causa disso, é criticado por atrelar a essência da experiência mística aos sentimentos ou afeto, como resultado da demasiada crença (*overbelief*) monista, ressaltando o excesso das influências filosóficas e teológica para, a partir de então, podermos pensar na interface mística e filosofia como caminhos interpretativos para a religião como acreditamos encontrar exposta na obra a *Religião e o nada*.

1.2. A mística eckartiana e suas interfaces com o Zen budismo

A mística na condição humana é uma força arcaica, como afirma Emanuel Carneiro Leão na introdução da tradução brasileira dos *Sermões* alemães de Mestre Eckhart:

Mística é força arcaica em todo homem, vigor livre de criação. Não é necessário pertencer à religião e, muito menos, a uma determinada religião, para ser místico, embora, ao longo da história, as religiões tenham produzido as mais antológicas metáforas da mística. É que a mística não constitui uma entre muitas possibilidades da condição humana. Mística é toda a condição humana, em todos os homens. Sem ela, não se há religiosidade de raiz e, sem religiosidade de matriz ontológica, não pode haver esse fenômeno histórico chamado religião. Por isso, ninguém aprende a ser místico. A mística vive e vivifica todo encontro e/ou desencontro entre os homens. Pelo simples fato de termos sido criados, todos nos somos e não somos místicos (2008, p. 9).

Em tempos de mecanização da vida e de fluidez dos relacionamentos, em que o processo secularizante e o distanciamento de si, são experimentados pelo homem contemporâneo fruto de um processo histórico da “morte de Deus”, temos na religiosidade mística, maior possibilidade de encontros entre as experiências religiosas tolerantes, em seus

fundamentos, e frutíferas em suas investigações. Característica dialógica como a Escola de Kyoto, entre o pensamento zen e a místicas são salutares.

Ao lermos as palavras de Emanuel Carneiro Leão, na sua tradução do sentido da mística como uma experiência da dimensão humana, parece o soar em perfeita harmonia com o que viemos aqui expondo sobre a visão nishitaniana da experiência trans-pessoal da niilidade. Diversos pesquisadores têm desenvolvido ou debruçados sobre o tema da mística como uma possibilidade de ser uma marca autêntica da religiosidade do homem. Entendem que o processo de secularização experimentado pelo homem moderno promoveu um distanciamento de "si mesmo", a ponto de fazê-los distanciar-se de sua fonte arcaica.

E no caso de Keiji Nishitani, como ele define mística?

Como pode ser definido o misticismo? Opiniões podem variar entre os estudiosos. Vamos assumir, pelo menos por enquanto, que o misticismo é um tipo de religiosidade que surge de uma experiência geralmente descrita como **"união mística"** (2012, p. 109, grifo nosso).

Para isso, ele diz que há um componente "imediato" nesta experiência e isso se mostra como uma característica fundamental da dimensão humana, como ele gosta de expressar, na sua *"subjetividade Elemental"*.

O imediatismo do misticismo não decorre da vontade humana ou o intelecto, ambos tratam Deus e o homem como dois agentes opostos. Misticismo brota do desejo humano para a união entre Deus e do homem. Vários nomes, como "amor", "intuição" e assim por diante descrevem o estado de consciência mística. Mas é importante notar que estas palavras não sejam utilizadas para atribuir esforço intelectual. Em vez disso, a consciência mística vai além da razão e da vontade, que pressupõem a dualidade de Deus e o homem. A fim de entrar no estado místico de proximidade que é o nosso foco atual, o indivíduo deve incidir sobre o eu interior, controlando paixões, e renunciar ao ego (NISHITANI, 2012b, p. 114).

Também afirma que há uma segunda característica da experiência mística, a saber, o conceito de "imediatismo". De acordo com esse conceito, reconhecendo que o misticismo está diretamente relacionado com a natureza.

O conceito de imediatismo reflete a capacidade de o indivíduo estar em contato com a realidade, não há pensamentos a interferir com a realidade. Em outras palavras, não é apenas uma experiência transcendente. Mais fundamentalmente é o "acordo imediato com a experiência" (idem, 2012b, p. 109).

O uso dos testemunhos dos místicos apresentado em todo mundo por diversos povos nas marcas de suas religiosidades, mostra, no contexto da dimensão mística, justamente o *elán* originário da dimensão humana da experiência que coaduna com a vida de todos os povos, independente das formas desses escritos. Mesmo que estes testemunhos não representem esse "*fundo-sem-fundo*" da chama que os místicos pontuam ao expressar através da linguagem, permanecem conectados pelo aspecto vivencial que parece transpassar múltiplas descrições nas narrativas místicas.

Para Mestre Eckhart, isso se dá porque haveria inerente a todos os homens, um "conhecer", como diz ele, da nossa alma que, enquanto tal, possui uma centelha da divina e, também, uma discursividade, isto ele expõe em seu *Sermão 76*:

A alma possui em si, uma "centelha" da "discursividade", que jamais se apaga, é nessa "centelha", como a parte mais elevada do ânimo, que colocamos a imagem da alma; em nossa alma há também um conhecimento voltado para as coisas exteriores, ou seja, um conhecimento sensível e compreensivo é um conhecimento que se dá em comparações e em discursos e que nos oculta [outro conhecimento] (ECKHART, 2006, p. 20).

Adiante nesse sermão, Mestre Eckhart fala que devemos nos aperceber desse conhecer, da dimensão humana. Ele continua:

Devemos distinguir entre o conhecimento exterior e interior [...] esse conhecimento e (acontece) sem tempo e sem espaço, sem "aqui" e sem "agora". Nessa vida todas as coisas são um, umas com os outros, todas as coisas são tudo, e em tudo e totalmente unidas (2006, p. 20).

No *Sermão 3*, por exemplo, Mestre Eckhart afirma que: "Conhecimento e mente unem alma com Deus. Mente penetra no 'puro ser', conhecimento corre a frente, se adianta e abre passagem para 'ali' o Filho unigênito de Deus seja gerado" (2006, p. 20). Por isso, sobre essa capacidade conhecer, esse "fundo da alma" em outro *Sermão*, continua: "Aqui o fundo de Deus é meu fundo e o meu fundo é o fundo de Deus. Aqui, vivo do meu próprio, como Deus vive do seu próprio. A quem já viu, seja apenas por um instante, esse fundo, mil marcos cunhados de ouro vermelho são (tanto) como uma falsa mealha" (2006, p. 67).

K. Nishitani se posiciona numa crítica sobre um tipo de subjetividade (no sentido de interioridade) que, na interseção histórica a partir da modernidade, faz surgir um "eu inflacionado" ou "ensimesmado", ou como a própria denúncia de Nietzsche numa total perda de sentido e valores. Segundo esses pensadores, a partir da modernidade em suas críticas sobre a cultura, mostra que na era da técnica exacerba-se mecanização da vida.

Keiji Nishitani deixa claro que sua concepção de mística, nos ajuda neste vínculo com a fenomenologia da mística, conforme os estudos de Juan Martín Velasco. O próprio caráter dialógico, da Escola de Kyoto onde não há uma separação radical entre filosofia e religião, o zen budismo é uma religiosidade especulativa, do mesmo modo a mística medieval também é.

José Carlos Michelazzo, em seu artigo *Desapego e entrega: atitudes centrais da meditação zen-budista e suas ressonâncias nos pensamentos de Eckhart e de Heidegger*, observa que, para Eckhart, há uma diferença entre duas dimensões, também presentes no Zen budismo que são uma tangível e outra intangível, ou seja, teológica. Diz ele: “No Zen-Budismo também identificamos algo semelhante às duas perspectivas anteriores que poderíamos chamar de uma diferença soteriológica existente entre a dualidade ilusória, própria dos homens comuns (tangível) e a não-dualidade salvífica, libertadora, própria apenas daqueles que foram despertados (não-tangível) (2001, p.143). Sobre esse aspecto de libertação ou salvação, tratamos a seguir quando abordamos, de modo mais específico, o tema da *kénosis*.

Por essa razão J. Heisig afirma que “*Não podemos deixar de sentir que a noção budista de toda a doutrina como upāya, que visa despertar-nos para o vazio de todas as coisas teria sido imediatamente inteligível para Eckhart*” (2007, p. 117). Vejamos, portanto, como isso ocorre de modo mais pontual no texto nishitaniano.

CAPÍTULO II: A ESCOLA DE KYOTO E O PENSAMENTO DE KEIJI NISHITANI

As reflexões produzidas pelos filósofos de Kioto se tornaram referências entre os estudiosos da religião no Brasil que problematizam o tema do Nada e suas raízes orientais e ocidentais². O Nada como um caminho interpretativo permite, graças a um alargamento da compreensão, definida como trans-conceitual, outra visão da realidade no que diz respeito aos seus aspectos filosóficos e religiosos; um repensar a condição religiosa do homem e, conseqüentemente, da espiritualidade, consiste, para Nishida Kitaro, fundador da Escola, em uma autêntica experiência religiosa pertencente ao homem religioso. Nesse sentido, afirma James Heisig sobre os filósofos de Kioto:

Sua investigação das questões filosóficas nunca se separou do cultivo da consciência humana como participação no real. Inspirando-se na filosofia antiga e moderna ocidentais, bem como em sua própria herança budista, e aliando as exigências do pensamento crítico à busca da sabedoria religiosa, eles enriqueceram a história intelectual do mundo com uma perspectiva japonesa renovada e reacenderam a questão da dimensão espiritual da filosofia (HEISIG, 2007, p. 377).

Como se pode constatar, filosofia, em suas diversas fases, e a sabedoria religiosa, ao contrário de estabelecerem uma cisão, confluem em uma experiência de consciência do mundo que pode, por seu aspecto espiritual, reacender, sem se confundirem, a dimensão espiritual da filosofia. Por essa razão continua o comentador:

No entanto, não era seu objetivo criar um corpo de pensamento meramente budista, e muito menos japonês, mas sim abordar questões universais fundamentais no que eles viam em acordo com a linguagem universalmente acessível da filosofia. Esse foi o motivo pelo qual sua obra se revelou inteligível e acessível muito além do Japão e a razão dela ser hoje valorizada por muitos leitores no Ocidente como uma ampliação da dimensão espiritual da humanidade em geral (Idem, 2007, p. 378).

² Como exemplo, citamos dois trabalhos importantes: LOPARIC, Z.(org.), *A escola de Kioto e o perigo da técnica* (2009) e NETO, A.F. *O Nada absoluto e a superação do niilismo: Os fundamentos filosóficos da Escola de Kioto* (2015), ambos frutos de colóquios realizados no Brasil nos últimos anos.

Por que tal empreendimento? De que maneira esses elementos "filosófico" e o "religioso" encontram-se? No período histórico vivenciado por esses pensadores, a relação entre religião e filosofia estava profundamente marcada por uma crise no Ocidente. É um período de desconfiança frente aos valores espirituais e de um intenso processo de secularização e dessacralização que se confronta com um Japão recém-aberto economicamente e culturalmente. Como consequência temos uma “busca”, graças à abertura japonesa, ávida de conhecimento e trocas com a cultura ocidental em crise. É por essa razão que se pode afirmar que esses filósofos abordaram a religião e a filosofia, aliando-as aos seus elementos. Vejamos como isso se dá.

2.1. Nishida Kitaro: a escola de Kioto e a abertura filosófica para o Ocidente

É a partir do pensamento de Nishida Kitarō que se inicia o movimento filosófico e religioso contemporâneo japonês conhecido como a “Escola de Kyoto”. O presente tópico propõe expor, ainda que de modo introdutório, a visão de religião de seu fundador e, também, a compreensão de como este pensador influenciou o contexto de abordagem de Tanabe Hajime, assim como, de Keiji Nishitani. Apesar da especificidade dos pensamentos de seus discípulos e de seus referenciais teóricos orientais e ocidentais particulares, a concepção de religiosidade de seu mestre se faz presente entre eles. Uma vez mais recorremos a James Heisig que diz:

São divergentes as opiniões sobre como definir o membro da escola de Kioto, mas não há discordância em que seus principais pilares são Nishida Kitarō (1870 – 1945) e seus discípulos, Tanabe Hajime (1885-1962) e Keiji Nishitani (1900), que ocuparam todos eles, cadeiras na Universidade de Kioto. Podemos compreender melhor as semelhanças tanto em termos de interesse quanto de método, bem como as diferenças importantes entre os três [...] (HEISIG, 2007, p. 378).

Nishida Kitaro em seu livro - *Pensar desde la Nada: Ensaio de Filosofia Oriental*, que compõe um conjunto de artigos e dentre eles o intitulado "A lógica do lugar do nada e a cosmovisão religiosa", afirma:

A religião é um fato do espírito. Os filósofos não necessitam fabricá-la desde seus sistemas de pensamento. Unicamente o que devem fazer é explicá-la. E para realizar tal coisa é necessário que, ao menos em certo ponto, compreendam de que se trata. A autêntica experiência religiosa pertence ao homem religioso (NISHIDA, 2006, p. 23)³.

³ As traduções dos textos em língua espanhola são nossas.

A obra de Nishida, citada anteriormente, apresenta sua concepção de religião, como também dos referenciais budistas de sua epistemologia, assim como, “empenha-se em esclarecer sua compreensão da religião como algo não ligado a nenhuma tradição histórica específica” (HEISIG, 2007, p. 383).

Neste sentido é o que diz Masiá Clavel ao afirmar que “a religião não existe para Nishida, independente da vida do eu. Suas exigências são as mesmas da vida. Quando não se pergunta desse modo, é sinal de que falta a tensão de viver. Quem pensa com autenticidade sentirá a ardente exigência religiosa” (2006, p. 136). Ou seja, no fundo das demandas humanas há uma exigência religiosa.

Nos diz o próprio Nishida Kitarō sobre a experiência religiosa:

A autêntica experiência religiosa não consiste como crê muita gente, em ir progredindo eticamente do finito ao infinito, do relativo ao absoluto. Realiza-se, antes de tudo, conscientemente quando a existência mesma do eu se faz problemática e quando o ser mesmo se faz questão. A subjetividade religiosa não pertence nem ao mundo físico, que é autodeterminação do sujeito gramatical, nem ao mundo consciente, que é autodeterminação do predicado transcendental. Ainda quando o sujeito pode descobrir-se em primeiro lugar como sendo racional, neste último sentido, o autêntico ser mesmo, o si mesmo religioso, não é co-extensivo com o sujeito moral. Por isso, a religiosidade transcende por completo o marco da filosofia transcendental (NISHIDA, 2006, p. 44).

Aqui se encontra uma crítica ao pensamento da filosofia da religião kantiana, como também demarcação de que pensar a religião, a partir dos limites da razão, torna-se um problema, pois não contempla o fundamento último em todas as coisas, como também do “eu”. O *background* da vida como afirma Masiá Clavel:

Explica Nishida sua noção de “experiência pura” comparando-a com o extasiar-se escutando uma sinfonia, quando se diluem as distinções de sujeito e objeto. Reconhece duas maneiras de ver os objetos: de frente e por detrás, ou seja, do que poderíamos chamar a tela de fundo ou background da vida. Esta última é como vê-lo detrás de mim de detrás deles, ou seja, do absoluto que envolve o todo. Estas ideias é uma das ideias centrais em sua obra. E, diz ele, como se passamos a ver o fundo de uma lagoa da superfície a ver a superfície do fundo. E se refere a esse fundo em termos de presente absoluto, vida eterna, corrente ilimitada da vida, Nada absoluto ou Deus (CLAVEL, 2006, p. 123).

Em relação ao mundo histórico, Nishida Kitarō afirma que há uma absoluta identidade contraditória entre o mundo, em si mesmo, que se *autonega* e se *autoexpressa* como *autotrabalho* de si mesmo, diz ele:

Se autonega, se autoexpressa, se autoafirma como negação da negação, passa do determinado ao que determina e, desse modo, é infinitamente ativo e temporal. Trata, pois, de um mundo criador; enquanto identidade absolutamente contraditória no tempo e no espaço –, tempo nega espaço e o espaço nega o tempo –, passando do formado ao formante e vai-se fazendo infinitamente em si mesmo. A este mundo o denominamos de autodeterminação do presente absoluto, e é nele, unicamente que um ser autoconsciente, um ser ativo do si mesmo no sentido, pode ser pensado (NISHIDA, 2006, p. 28).

Müller (2009, p. 158) explica a teoria dos três mundos de Nishida Kitarō, a saber: mundo físico-material, mundo da vida e mundo histórico. Assinala que o mundo (*sekai*) é um “mundo criador” (*sôzôteki sekai*) e o filósofo estabelece esta divisão, conforme sua teoria, no intuito de demonstrar a expressividade de um mundo existente, criativo, atuante e autônomo.

Como serão então os indivíduos em confluência com essa característica e expressividade de movimento contínuo do mundo histórico? Nos indivíduos é um mundo histórico que reflete/espelha como explica Marcos Lutz Müller:

Os indivíduos e suas autoconsciências somente surgem como pontos focais ou centros dinâmicos da autoexpressão do mundo histórico na sua dimensão espaço-temporal, e não como sujeitos autoconscientes separados, que estão em face de um mundo com o qual se deparam. Na medida em que esse mundo histórico reflete/espelha a si mesmo, de maneira contraditoriamente idêntica, em cada um de nós, nos tornamos como mônada, os vetores da sua expressão, e assim, graças a esta “autoexpressividade” do mundo surgimos como autoconsciência ativamente, remontando sempre da configuração já alcançada pelo mundo ao movimento criador de sua reconfiguração e transformação, num processo infinito. Esse processo de autoconfiguração expressiva é concebido por Nishida como, conforme Boehme, como um “fundamento-sem-fundamento” (1999a, p. 207-210; 1987, p. 50-53). Nosso agir no mundo histórico é, assim, ao mesmo tempo expressão desse mundo e um foco de sua autocriação “sem-fundamento” (MÜLLER, 2009, p. 158-159).

Por sua vez, Nishida define essa dinâmica como uma dialética de autoafirmação mediante autonegação, como o mundo mesmo presente absoluto que sempre se reflete a si mesmo; possui seu próprio centro dinâmico dentro de si mesmo. “É uma matriz autotransformadora e através de seu próprio centro de expressão” (2006, p. 54). Dito de outro modo, estamos tratando da autoexpressividade criativa do mundo histórico que, em sua dinamicidade e sua relação com indivíduo, o sujeito não se coloca a frente deste mundo como uma entidade subsistente.

Conforme Nishida Kitarō:

Aqui detecto uma espécie de relação trinitária, análoga a certas ideias do neoplatonismo medieval. Como centro individual do mundo do presente absoluto, cada si mesmo é uma mônada única que reflete o Pai, o Uno absoluto. E a inversa, cada si mesmo é *Verbum* do Pai, como auto expressão do absolutamente Uno. E, cada si mesmo o mundo criativo, como um vetor espiritual do mundo (2006, p. 54).

Na fala de Nishida Kitarō, sua concepção de mundo criativo como uma matriz autotransformadora não conserva uma concepção de mundo emanacionista, nem generativa, nem energicamente evolutiva. Tão pouco é um mundo de intuição intelectual, como havia interpretado mal alguns. Diríamos que Nishida entende o mundo em um aspecto existencial que, por sua vez, implica em um movimento entre o mundo, em si mesmo pessoal, e a vontade individual que, para o filósofo, aproxima sua visão de um panenteísmo. Uma vez mais recorremos a James Heisig quando afirma que:

Seu objetivo não era defender uma transcendência rigorosa da realidade última, mas estabelecer um solo para os esforços humanos de autocontrole, lei moral e comunhão social, que não se desintegrasse quando a terra fosse abalada, devido a grandes mudanças ou quando a vida fosse atingida por uma grande tragédia. É verdade que a dimensão pessoal do encontro entre o divino e o humano (e seu reflexo na imagética cristológica) é em grande parte ignorada, em favor de uma noção abstrata da divindade não muito diferente do Deus dos filósofos rejeitado por Pascal (2007, p. 385).

Para Nishida Kitarō a questão da morte, independente do determinismo biológico fruto do próprio movimento natural da vida, onde tudo que nasce morre, é a autoconsciência do sujeito ante a morte. O simples fato de se perceber existencialmente recobra uma posição frente a essa questão. A morte torna-se a nossa negação perene, nos leva ao nosso nada fundamental, ou seja, à contradição existencial e à consciência de nossa morte leva-nos ao não fundamento e através de morte experimentamos Deus (Müller, 2009, p. 160).

Procuramos em linhas gerais, produzir uma visão panorâmica da filosofia da religião de Nishida Kitarō como “um fato do espírito”, ou seja, “a religião pertence à alma”. Nesse sentido, “as reverberações” de seu pensamento refletem em cada um de seus discípulos como Tanabe Hajime e Keiji Nishitani, apesar das características próprias do pensamento de cada um deles. Estamos, assim, diante de um pensador que inaugura o caminho dialógico em torno da problemática do nada, uma de suas marcas é a interlocução que envolve o pensamento Oriental e Ocidental.

2.2. A visão reducionista da religião

Keiji Nishitani entende que a questão da religião na modernidade começou a se estabelecer a partir do momento histórico em que as discursões buscavam uma desmistificação da religião não a considerando em seu valor objetivo. Nosso filósofo indaga sobre problemas que estão ocultos na base do advento da modernidade, isto é, com o estabelecimento da autonomia do sujeito diante da questão de Deus e suas consequências ateias ou niilistas. Essas rupturas promoveram fraturas e distanciaram o ser humano do sentido primordial da religião e do que ele chama de a própria "*subjetividade elemental*" sendo necessário, segundo ele, buscar novas fontes da realidade mesma. O que vai redundar na sua defesa do ponto de vista da *Vacuidade*.

A indagação sobre a religião aqui ensaiada se desenvolve através dos problemas que se consideram ocultos na base da fronteira histórica do que denominamos mundo moderno, com o objetivo de olhar no fundo da existência humana e ao mesmo tempo buscar novas fontes da realidade mesma. Ao fazê-lo, me situo na terra do nada, caminhando entre os domínios do religioso e antirreligioso, ou irreligioso (o desinteresse pela religião será aqui considerado como algo que já implica alguma classe de relação com ela), em um âmbito incerto e flutuante (NISHITANI, 1999, p. 32).

Nishitani expõe algumas questões concernentes ao debate filosófico e sobre a religião no contexto do Japão daquele momento. O próprio livro *La religión y la nada*, faz parte de uma coleção de artigos que foi solicitado à Nishitani. Contribuindo para o que estamos aqui tratando diz ele:

Dos seis ensaios que compõem este livro, os quatro primeiros e parte do último haviam sido publicados previamente na série Conferências sobre a religião contemporânea (vols. 1, 2, 4 e 6, Tokio: Sôbunsha, 1954- 1955). Em princípio me pediram que escrevesse um artigo para o primeiro volume abaixo da epígrafe "O que é a religião?", porém me dei conta de que de que o que havia escrito não expressava adequadamente o que eu queria dizer e continuei em um segundo artigo com um nome diferente. Ainda me parecia que não havia feito justiça ao tema, por isso, continuei escrevendo até que concluí quatro ensaios. Ainda então, senti que devia dizer algo mais sobre o assunto, e desse modo, fiz dois ensaios mais, os quais compreendem os dois capítulos finais desse livro (1999, p. 31).

Podemos perceber que a temática do livro e suas reflexões têm como fator comum a epígrafe: *O que é a religião?* A observação acima de Nishitani, expressa o ambiente da composição deste tema. Sendo assim os objetivos iniciais de Nishitani ao tratar do tema religião são:

- Considerar o problema em torno da religião a partir da constituição da fronteira histórica entre religião e modernidade;
- Olhar no fundo da existência humana (a questão da subjetividade);
- Buscar novas fontes da realidade (O ponto de vista da Vacuidade).

Indagar sobre papel da religião nos contextos desses novos tempos de supremacia da razão e de suas implicações no desenvolvimento científico proporcionaria uma compreensão do esquadramento da natureza e a descoberta de novas intervenções na vida a partir dos estudos de alguns pensadores símbolos como, por exemplo, R. Descartes.

Uma das marcas da modernidade é a ruptura, com base no uso autônomo da razão, da autonomia do sujeito, no uso da liberdade consequentemente na sua descoberta como sujeito histórico, e no sentido bem expresso na revolução francesa: *liberdade, fraternidade e igualdade* de direitos. Esse pano de fundo naturalmente irá fomentar o debate sobre o papel da religião nas sociedades modernas.

Em um estudo, que depois se transformou em ensaio, Nishitani, mostra algumas pistas do que estamos aqui tratando e que irá desenvolver sob um ponto de vista de um não fundamento e que o levará, diretamente, ao diálogo com a mística⁴.

Neste mesmo texto Nishitani expressa:

A comunidade religiosa é frequentemente associada ao nome de seu fundador e mediador, como é o caso do cristianismo e Jesus Cristo, por exemplo. No budismo, bem como, a comunidade religiosa e o Buda Sakyamuni não podem ser separados. Além disso, é essencial que a própria comunidade religiosa um associado com o nome da divindade específica, a fim de possuir a autoridade religiosa. Em religiões do mundo, como o cristianismo e o budismo, espiritualidade consiste na consciência profunda de possuir sua verdade específica. A consciência de que cada religião tem a sua própria verdade

⁴ A compreensão de misticismo (mística) por Keiji Nishitani é desenvolvido neste conjunto de artigos copilado no livro *The Philosophy of Nishitani Keiji 1900-1990: lectures on religion and modernity*, em seu capítulo oito intitulado: *Algumas reflexões sobre o misticismo (mística)- Some Refletions on Mysticism*, com tradução diretamente para o inglês e comentário de alguns aspectos por Jonathan Morris e Yamamoto Seisaku, com o prefácio de Robert E. Carter. Expressando o seu vínculo direto com algumas questões em relação ao fundamento da existência e a condição humana em Mestre Eckhart.

manifesta a especificidade que é evidente em todas as religiões. Entre as formas de misticismo predominante no Ocidente, as que particularmente estão interessados em misticismo alemão. O fato de que ele emergiu da forma mais universal dá-lhe um significado especial, mesmo dentro da sociedade contemporânea (2012, p. 115).

Continua Keiji Nishitani:

Em minha opinião desde então, destes resultados é impossível manter o ponto de vista, dada a natureza das perguntas que fizeram surgir no pensamento do último Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard incluindo Feuerbach e Marx, e, principalmente, a causa da aparição de posturas como o nihilismo de Nietzsche. Por conseguinte, aqui nossas considerações se situam no ponto em que as filosofias das religiões anteriores haviam deixado de funcionar ou haviam sido superadas. Desta maneira podemos dizer que discorrem juntos com as filosofias contemporânea, pelas quais incluem um ponto de vista de outra classe de transcendência (1999, p. 33).

Podemos perceber o claro vínculo do viés existencialista que Nishitani trabalhará, pois considera que as filosofias anteriores, na sua busca de desmistificar a religião, não atingiram o fator primordial que representa o fator religioso na busca religiosa do homem.

Questão sobre o fenômeno religioso contida de pano de fundo em seu ensaio sobre mística declara:

O imediatismo de misticismo não decorre da vontade humana ou o intelecto, sendo que ambos tratam Deus e o homem como dois agentes opostos. Misticismo brota do desejo humano para a união de Deus e do homem. Vários nomes, como "amor", "intuição" e assim por diante descrever o estado de consciência mística. Mas é importante notar que estas palavras não sejam utilizadas para atribuir esforço intelectual. Em vez disso, a consciência mística vai além da razão e da vontade, que pressupõem a dualidade de Deus e o homem. A fim de entrar no estado místico de proximidade que é o nosso foco atual, o indivíduo deve incidir sobre o eu interior, controlando paixões, e renunciar ao ego (2012, p.114).

Neste ensaio Nishitani também irá desenvolver parte do conceito sobre a religião partindo do ponto de vista do relacional ou indireto, muito diferente da característica imediata da mística e que expõe o real sentido da realidade.

Além de oferecer a salvação, a religião tem o aspecto de satisfazer o desejo humano de compreender o universo. Para o efeito, tais religiões haviam oferecido histórias da criação no sentido mitológica, que também previu a destruição final de toda a vida. Mas quando o fim da transformação da mitologia para *logos* ocorreu no início da história, a necessidade de retratar o universo cientificamente se tornou aparente. No entanto, desde que a ciência poderia oferecer somente os fatos objetivamente verificáveis do universo, ela não foi capaz de cumprir o que tinha sido anteriormente a índole da

religião. Eu, pessoalmente, acho que a ciência não é capaz de satisfazer a nossa especulação sobre o significado da vida e do universo como um todo (2012, p. 111).

Para Nishitani a religião compreende a abertura para o sentido "último da realidade", é o encontro do aspecto religioso da vida, uma transcendência na própria imanência do mundo. O processo de secularização, segundo Nishitani, proporcionou uma visão reducionista da religião na modernidade, fruto de um processo histórico no Ocidente que culminou na crise nihilista. Esta, por sua vez, destronou a posição agregadora da vida que a religião exerceu no mundo pré-científico.

Outro fato também é o que ele chama de mecanização da vida e no campo da subjetividade o aparecimento de um *eu ensimesmado*. Logicamente este panorama, aliado a diversos outros vai influenciar sobre o sentido da religião. Em consequência do "eu ensimesmado" no campo da subjetividade e o estabelecimento do dualismo sujeito/objeto, que promoveu uma separação entre o "eu" e "as coisas". Na modernidade, este dualismo encontra a mais enérgica destruição com o estabelecimento do *Cogito* Cartesiano.

Como é sabido de todos, Descartes estabelece um dualismo entre *res cogitans* (cuja essência é o pensamento ou consciência) e a *res extensa* (cuja essência é a extensão física). Por uma parte, situa o ego como uma realidade mais além de toda dúvida, que ocupava posição central respectivo ao resto do existente. Seu *Cogito, ergo sum*, expressa o modo de ser desse ego como uma afirmação egocêntrica de sua própria realidade. Por outro lado, junto com isso, as coisas do mundo natural aparecerão como comportamentos sem vida em relação ao ego interior. Convertem-se, por assim dizer em um mundo frio. Incluindo os animais e o corpo humano se pensa como mecanismo (NISHITANI, 1999, p. 47).

Esta observação visa mostrar que há uma mudança substancial com o nascer de uma autonomia do sujeito. Irá pavimentar mudanças significativas que influenciará filosofias inteiras, fazendo até surgir um ateísmo subjetivado. "Isto possibilitou a imagem do mundo que encontramos nas ciências naturais modernas e descobriu a maneira de controlar a natureza com tecnologia científica" (idem, p. 48).

O panorama no campo da subjetividade, descrito por Nishitani, visa mostrar um dos principais processos embrionários que trouxeram mudanças e alteraram a percepção, radical, sobre a vida e a religiosidade com o advento da modernidade. É nesse sentido que Nietzsche faz o diagnóstico:

O niilismo está à porta: de onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes? – Ponto de partida: é um *erro* remeter a "estados de indigência social" ou "degeneração fisiológica" ou até mesmo à corrupção, como *causa* do niilismo. Estamos no mais decente, no mais compassivo dos tempos.

Indigência, indigência psíquica, física, intelectual, não é em si capaz, de modo nenhum, de produzir niilismo (isto é, a radical recusa de valor, sentido, desejabilidade). Essas indigências permitem ainda interpretações bem diferentes. Mas: em uma *interpretação* bem *determinada*, na interpretação moral-cristã, reside o niilismo (1983, p. 379).

No tópico sobre queda dos valores cosmológicos, a resolução nietzschiana também será:

O *niilismo* como *estado psicológico* terá de ocorrer, *primeiramente*, quando tivermos procurado em todo acontecer por um “sentido” que não está nele: de modo que afinal aquele que procura perde o ânimo. Niilismo é então o tomarconsciência do longo *desperdício* de força, o tormento do “em vão”, a insegurança, a falta de ocasião para se recriar de algum modo, de ainda repousar sobre algo – a vergonha de si mesmo, como quem se tivesse *enganado* por demasiado tempo... Aquele sentido poderia ter sido: o “cumprimento” de m cânone ético supremo em todo acontecer, a ordenação ética do mundo; ou o aumento do amor e harmonia no trato dos seres; ou a aproximação de um estado de felicidade universal; ou mesmo o livrar-se um estado universal de nada – um alvo é sempre um sentido ainda. O que há de comum em todos esses modos de representação é que algo deve, através do processo mesmo, ser *alcançado*: – e agora se concebe que com o vir-a-ser *nada* é alvejado, *nada* é alcançado... Portanto, a desilusão sobre uma pretensa *finalidade do vir-a-ser* como causa do niilismo: seja em vista de m fim bem determinado, seja, universalizando, a compreensão da insuficiência de todas as hipóteses finalistas até agora, no tocante ao “desenvolvimento” inteiro (o homem *não mais* colaborador, quanto mais centro do vir-a-ser) (1983, p. 380).

Concepção parecida no campo da subjetividade e da ética percebida por Nishitani é expressa por Paul Ricoeur na sua obra - "*Si-mesmo como um outro*". Para Ricoeur o conceito de Atestação aproxima de “testemunho” é uma dimensão filosófica em que eu posso arriscar a viver uma ética de uma filosofia prática que nos leve ao que os gregos afirmam de *eudamonia*.

Atestação define a nossos olhos, não somente a respeito da exaltação epistêmica do Cogito a partir de Descartes, mais ainda a respeito da humilhação em Nietzsche e seus sucessores. A atestação parece exigir menos que uma e mais que a outra. Efetivamente comparando uma e outra, ela também é propriamente *atopos* (RICOEUR, 1991, p. 33).

Esta aposta esta vinculada como um *atopos* sem lugar que se posiciona fora dos dois polos constituintes sobre a construção do sujeito na modernidade, a saber: O Cogito cartesiano e o anti-Cogito de Nietzsche, que incorporará seu significado na composição da próxima pergunta. Este conceito aponta em termos éticos não para um “Eu creio que”, no sentido de uma crença absoluta. Assume uma pretensão menor, um arriscar, “Eu creio em”, nessa busca ética da “vida boa”, o que pressupõe não um risco existencial.

Finalmente, esse seria, portanto, o que estamos chamando de visão reducionista da religião, isto é, uma concepção que tem, segundo Nishitani, na modernidade seu germe que se consolida na morte da experiência existencial do homem com a divindade graças a instauração da lógica sujeito/objeto oriunda da tradição científico-filosófica da modernidade. No entanto, esse mesmo impulso negativo é o que faz Nishitani repensar o conceito de religião.

2.3. Keiji Nishitani: o que é a religião?

A questão do sentido da religião é algo posto como princípio determinante para a compreensão da postura filosófica de K. Nishitani, diz ele:

Perguntamo-nos, o que é a religião? Ou se consideramos de outra perspectiva, que fim tem a religião para nós? Por que dela necessitamos? A pergunta pela necessidade da religião, embora possa ser corrente, contém um problema. Em um sentido, a religião parece ser algo que não necessita da pessoa que faz a pergunta, o mero fato de formula-la equivale admitir que não há se convertido ainda em uma necessidade. Mas, em outro sentido, pertence à natureza da religião o fato que essa pessoa necessite. Donde queira que se encontrem indivíduos fazendo perguntas como estas, aí também, emerge a necessidade da religião. Em suma, a relação que temos com a religião são contraditórias para quem não é uma necessidade, precisamente por essa razão é uma necessidade. De nenhuma outra coisa pode-se se dizer o mesmo (1999, p. 37).

Para o filósofo, a essência ou sentido da religião está na dimensão da subjetividade (interioridade), numa perspectiva de encontro do homem com a subjetividade originária. Entende que a religião tem a ver com a vida mesma.

Em outras palavras, para Nishitani a religião não é tanto uma busca do absoluto, como um dos elementos que constituem a existência, mas antes, uma aceitação do vazio, que envolve todo este mundo inteiro do ser e do devir. Nessa aceitação – "uma apropriação plena" (tainin) – a mente se ilumina de forma tão figurante quanto a mente pode se iluminar. A realidade, que é vivida e morta por todas as coisas que vem a ser e perecem no mundo, é realizada e compreendida no sentido mais pleno, nos participamos da realidade e sabemos que somos reais. Esse é o ponto de vista do vazio. (HEISIG, 2007, p. 396).

Keiji Nishitani entende que a visão utilitarista da religião ofusca o real sentido precípua do aspecto religioso da vida, do vazio que envolve toda existência. Elenca alguns traços importantes para essa compreensão:

- a) A religião esta situada a margem da mera vida da natureza e da cultura;
- b) A chave para entendê-la é a busca religiosa, não existe outra forma. Sendo o aspecto, mas importante a se considerar quando se fala da essência da religião.

A religião para Keiji Nishitani não pertence a classes de perguntas que visam captar seu sentido; o locus da religião é a vida: “a religião tem a ver com a vida mesma” (NISHITANI, 1999, p. 37).

O movimento e o devir das coisas são de extrema importância para os homens. A vida constantemente se atualiza, processo de nascimento e morte é constante. Para Keiji Nishitani da religião:

Não podemos dizer que a religião é um luxo em nenhum sentido, porque, em efeito, é uma necessidade indispensável para muita gente que não a vê como tal. O traço distinto da religião reside no que situa a margem da mera vida da natureza e da cultura. Uma religião que se preocupa principalmente por sua utilidade é testemunha de sua própria degeneração (NISHITANI, 1999, p. 38).

Nishitani entende que a religião passa a ser uma necessidade, a saber, quando há uma ruptura radical em nosso modo de viver cotidiano, perguntamos sobre muitas coisas, sobre o sentido de sua utilidade, seu valor. Entretanto, a pergunta pelo sentido utilitário da religião objetificando-a segundo nosso filósofo é inadequada.

Esta inadequação acontece justamente porque “a religião é sempre um assunto individual e que afeta a pessoa [...] a chave para entendê-la é a busca religiosa; não existe outra forma” (NISHITANI, 1999, p. 38). Então, o que é a busca religiosa? O que é uma busca individual do sujeito?

Keiji Nishitani entende que a busca religiosa é despertada quando a pergunta sobre o significado da vida abre-se no campo da consciência, o homem depara-se com um aspecto do sem sentido e ao mesmo tempo do trágico como parte integrante da vida, os simulacros que as escondiam caem. O homem experimenta a abertura para a nihilidade. Compreende que a nihilidade é a quebra do nosso modo de ser egocêntrico que nos faz questionar a nós mesmo sobre o sentido da vida e é próprio dessa nihilidade mostrar que, no fundo de nossa existência, ela se tornou uma questão relevante, convertendo-se assim, em um elemento chave que nos

direciona para a busca religiosa. É ao mesmo tempo uma quebra no "eu ensimesmado", como também, a abertura para a conversão existencial, o "não-eu" (anatman).

Desse modo, a nihilidade é assumida como resultado do processo em que o campo da consciência é atravessado pela nadidade e mostra-se da seguinte forma: “quando o campo da consciência é atravessado e derrubado, permitindo a nadidade abre-se em seu fundo e quando as coisas são anuladas e chegam a ser irreais e desatualizadas, a existência subjetiva toma essa nihilidade como um campo do ek-stasis e se volta mais próximo de uma subjetividade original” (idem, p. 163).

Por que a nihilidade é um campo de transcendência (ek-stásis) de abertura? Keiji Nishitani compreende que admitir a religião como uma necessidade, é importante para vida como um todo. Quando perguntas existenciais surgem decorrentes de situações-limites que abrem diante de nós perguntas pelo sentido da vida é justamente aí, que a busca religiosa desperta-se em nosso interior, por causa das dúvidas que aparecem quando o "eu egocêntrico" do homem é quebrado e em seu interior começam a surgir perguntas doravante silenciadas pelo antropocentrismo. Diz ele: “Nesse sentido, a visão utilitarista da religião que pergunta pela necessidade da mesma obscurece seu real sentido, pois esta é uma visão que nos impede de questionar a nós mesmos” (idem, p. 39).

Ora, os principais expoentes da Escola de Kyoto, sob da linha de reflexão iniciado por Nishida, pensam a religião da seguinte maneira:

A religião não é um ritual nem uma instituição, nem mesmo moralidade. Ela é “um acontecimento da alma” que a disciplina da filosofia pode aprimorar, quando a religião ajuda a filosofia a encontrar seu lugar próprio na história. Esse “lugar” não é outro senão a imediatez do momento no qual a consciência se vê como um gesto do nada no interior do mundo do ser. Pois a consciência não vê a realidade de fora, mas é um ato da realidade proveniente do interior e, dessa forma, parte dele. Essa é para Nishida a fonte original de todas as divindades pessoais, de todas as sociedades justas, de toda arte, filosofia e religião verdadeiras (HEISIG, 2007, p. 383).

Keiji Nishitani, com essas situações-limites que fazem emergir o campo de êxtase como o da nihilidade, revela bons exemplos que ajudam a explicitar um pouco mais a questão:

O momento em que as coisas necessárias da vida incluindo os conhecimentos, as artes, perdem sua necessidade e utilidade, aparece com problemas pessoais angustiantes como a morte, a niilidade, o pecado, ou qualquer dessas situações que supõem uma negação fundamental da vida, existência e ideias, e põem em destaque na nossa existência o sentido da vida. Isso pode ocorrer quando enfrentamos cara-a-cara a morte por uma enfermidade ou outra coisa, ou mesmo, quando os giros dos acontecimentos subtraem da vida aquilo que merecia valer a pena (1999, p. 39).

Estas, não devem ser entendidas apenas como situações psicológicas consequentes de perdas. Nesse contexto apresentado por Nishitani podem ser citados outros exemplos, que mesmo não sendo questões de morte, permite uma abertura para perguntas existenciais que são o embrião da busca religiosa.

Vejamos essa passagem em que Keiji Nishitani estabelece outra situação limite:

Tomemos como exemplo alguém para quem a vida se converte em um sem sentido, como resultado da perda de um amado ou pelo fracasso de uma empresa que havia arriscado tudo. Tudo aquilo que uma vez havia sido útil não serve para nada. O mesmo processo tem lugar quando se encontra cara-acara com a morte e a própria existência se põe em relevo contra o fundo da niilidade, muitas perguntas surgem. Por que estou vivo? De onde venho? E para onde vou? Aqui aparece um vazio que nada no mundo pode levar, um amplo abismo abre e nenhuma das coisas que constituíam a substância da vida se sustenta (1999, p. 39).

Este é o momento em que o abismo da nihilidade se abre sob nossos pés, conforme Nishitani (1999, p. 40) “nossa existência, se abre para uma não-existência, falecendo sem cessar e sem cessar recobrando sua existência, o devir incessante, de avanço da vida e do retroceder”.

A busca religiosa não apenas chega ao ponto de constatação da nihilidade, mas o importante desse primeiro momento de constatação é a "quebra imperial do eu-egocêntrico" e ficar até esse ponto onde, segundo Nishitani, muitos sistemas filosóficos foram erigidos sobre o abismo da nihilidade e engendrou o que ele chama de ateísmo subjetivado. Aqui reside uma de suas críticas à concepção de Sartre sobre o nada.

Como afirma Keiji Nishitani,

A pergunta a ser devolvida a realidade mesma para que seja real, quer dizer formulada com a totalidade do eu: corpo e mente. A pergunta que pergunta pela realidade deve se converter em algo que pertença à realidade. Dessa forma, querendo interpretar a busca religiosa como a perseguição que o homem leva a cabo da verdadeira realidade de uma maneira real (isto é, não teoricamente nem em forma conceitual, como fazemos no conhecimento vulgar e no filosófico) e, nessa mesma

ótica, buscar responder a pergunta pela essência da religião, seguindo o processo de perseguição real da verdadeira realidade (1999, p. 42).

Finalmente, o campo da nihilidade abre as perguntas existenciais que questionam o nosso ser, é uma abertura da religiosidade porque nos encaminha para o terreno do nosso ser, para um “mais além” "neste aqui e agora" da realidade, na apropriação da autorealização da realidade mesma enquanto vacuidade.

2.4. A noção de vacuidade

Vacuidade é a noção budista de vazio, isto é, uma noção de um campo de transcendência, abertura, “é o campo em que manifestamos a nossa própria mesmidade como seres humanos concretos, como indivíduos com corpo e personalidade” (NISHITANI, 1999, p.14). Como é um campo de transcendência absoluta, tudo que nos cercas aparece em seu próprio terreno (mesmidade).

Sunyata é o lugar da grande morte:

Como destacamos antes podemos falar dele como o lugar, pelo qual as palavras “na grande morte”, o céu e a terra se renovam, pode significar às vezes um renascimento do Eu. Embora quando nos referimos a isto, como um renascer, o que queremos dizer com isso é a aparição do Eu com seu rosto original. É o regresso do Eu a si mesmo em seu modo original (NISHITANI, 1999, p. 144).

Sabemos que no campo da consciência percebemos as coisas a partir de representações e diferenciações. O nosso modo de perceber cotidiano, muitas vezes, ofusca esse campo de abertura transcendente que abarca toda a existência, uma abertura do ser, como ressalta Keiji Nishitani, à outra “orla” da existência.

Como sustenta Juan Arnau:

A vacuidade foi uma crítica à realidade convencional, mas essa mesma crítica não descartou ou suprimiu a dita realidade convencional, nem a substituição por algum tipo de vazio etéreo ou absoluto, pois o termo “vacuidade” havia perdido então seu referente e seu sentido sem essa “realidade convencional”, ou melhor, “a verdade convencional”, não é o conjunto de todas as nossas concepções de mundo, entre as quais, há uma reflexiva, que nos permite vazios das coisas. Vejo Vazio. Mas a vacuidade é também reflexiva no sentido que se descreva a si mesma. Ao existir fora da realidade convencional quando é vista do modo adequado. A vacuidade é, portanto, uma forma de estar no mundo e inclusive de falar (ARNAU, 2006, p. 95).

Sunyata, como lembra Juan Arnau, é uma crítica ao nosso modo de valorar o mundo⁵. As coisas implicam em um transcender os limites do próprio campo da consciência, onde as percepções de tudo que nos cercam são substancializadas, apreendidas como fenômenos objetivos. Keiji Nishitani, nos fala do paradoxo de toda representação no campo da consciência: “um objeto não é mais que algo que havia sido representado como um objetivo, e ainda, a ideia de algo independente da representação só pode se manifestar-se como representação” (1999, p, 163). Esse paradoxo da representação acontece porque no campo da consciência, como dito anteriormente, as coisas sempre aparecerem como representações. Por isso, para que as coisas possam aparecer em seu próprio modo, “vazios”, é necessário que o campo das representações seja “quebrado”. Como Afirma Keiji Nishitani:

Quando o campo da consciência é atravessado e derrubado, permitindo a nihilidade em seu fundo, e quando as coisas são desatualizadas, a existência subjetiva toma essa nihilidade como um campo ex- tasis e se volta a mais próxima de uma subjetividade original. Desse modo, ao dizer que as coisas estão desatualizadas ou são irreais, não se quer dizer que se haviam se transformado em meras aparências ilusórias, queremos dizer que as coisas, privadas de caráter externo, também eludem o subjetivo, o representacionismo que se oculta dentro das chamadas realidades externa. E com isto avançamos um passo no paradoxo da representação (1999, p, 163).

Vale ressaltar que, na nihilidade, a subjetividade aproxima-se do que mais original “então avançando um pouco mais e transformando o campo da nihilidade no da vacuidade (convertendo o giro de 90° em 180°, ou inclusive em 360°), estamos em posição de perguntar: Em que modo de ser aparecem as coisas? (idem, p, 164).

O campo da consciência depois de derrubado e atravessado pela nihilidade, que está no fundamento de todas as coisas, avança um pouco mais no giro que nos leva a outra “margem”. Nesse sentido, diz Suzuki: “O principal é descobrir o que está atrás de todas essas

⁵ Sobre o conceito de *Sūnyatā* Manuel Luca de Tena Navarro diz: “é vazio de designação, de classificação e qualificação subjetiva; transcende todas as discriminações de ordem intelectual superando a barreira Maya ou ilusão” (2018, p.21).

ações. A fim de demonstrar que a realidade é “vacuidade” (1976). Dessa forma, a partir de um despertar que engendra perguntas existenciais, adentramos no campo da nihilidade, ao qual também deve ser superado até chegar no horizonte de Sunyata, mas como vimos, vacuidade é a realidade mesma. Não está em um lugar fora distante, mas no mais *aqui* de todas as coisas.

CAPÍTULO III: O ENCONTRO COM A MÍSTICA CRISTÃ: TRANSPESSOALIDADE E KÉNOSIS

Tendo chegado até aqui, cumpre ressaltar o que nos parece ser o núcleo de um diálogo entre o Zen budismo e o cristianismo na obra de Nishitani. A partir de agora, nos debruçamos sobre a interlocução estabelecida por Keiji Nishitani tomando como base da ideia de *desprendimento* (*Abgeschiedenheit*) – “ser separado” e a noção de *vacuidade*. Procuramos assim, responder alguns questionamentos e estabelecer pontes que permitam uma visão harmoniosa entre o pensamento de Nishitani e de M. Eckhart à luz dos elementos presentes no texto do pensador de Kioto. Primeiramente, gostaríamos de saber de que maneira o pensamento eckhartiano se incorpora em confluência com o zen-budismo no seio do pensamento nishitaniano. E em um segundo momento, de que forma em sintonia com o ponto de vista da Vacuidade, nos ajuda a pensar a questão da religião a partir da modernidade.

3.1. Transpessoalidade e amor

No livro *A religião e o Nada* a transpessoalidade de Deus é a preparação, podemos assim dizer, para às reflexões que serão estabelecidas em sua análise a partir do pensamento de Mestre Eckhart em confluência com a noção de desprendimento. Keiji Nishitani introduz a temática a partir do texto bíblico do evangelho de Mateus (Mt. 5, 43-48):

Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo, e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: Amai a vossos inimigos, bendizei os que vos maldizem, fazei bem aos que vos odeiam, e orai pelos que vos maltratam e vos perseguem; para que sejais filhos do vosso Pai que está nos céus; Porque faz que o seu sol se levante sobre maus e bons, e a chuva desça sobre justos e injustos. Pois, se amardes os que vos amam, que galardão tereis? Não fazem os publicanos também o mesmo? E, se saudardes unicamente os vossos irmãos, que fazeis de mais? Não fazem os publicanos também assim? Sede vós, pois perfeitos, como é perfeito o vosso Pai que está nos céus.

Diante da citação acima Keiji Nishitani destaca dois aspectos: o primeiro o mandamento de Deus que exige *amar tanto os inimigos quanto aos amigos*; o segundo é a constatação de que Deus faz sair o *sol sobre bons e maus, a chuva caem sobre justos e injustos*. Podemos perceber que a primeira é um mandamento e a segunda uma qualidade divina.

O primeiro aspecto: “Amai a vossos inimigos, bendizei os que vos maldizem, fazei bem aos que vos odeiam, e orai pelos que vos maltratam e vos perseguem; para que sejais filhos do vosso Pai que está nos céus”. De acordo com Keiji Nishitani este mandamento espelha o que no budismo é conhecido como amor indiferenciador aos inimigos.

O segundo aspecto: “Porque faz que o seu sol se levante sobre maus e bons, e a chuva desça sobre justos e injustos”, sendo isso uma qualidade divina. Segundo Nishitani, essa qualidade divina é elementar, ou seja, uma qualidade de indiferença que a espalha sobre todas as coisas. Essa marca divina, ou característica primordial é o chamado “amor indiferenciador”. Qual a característica desse amor? A de não fazer distinções entre bons e maus.

Conforme Keiji Nishitani:

O que é este amor indiferenciador? Este ágape que ama inclusive seus inimigos? Em uma palavra: é “esvaziar-se de si mesmo”. No caso de Cristo significa adotar a forma de homem e se converter em um servo, de acordo com a vontade de Deus, que é a origem da *ekkenōsis* o “esvaziar-se” de Cristo. O amor de Deus é tal, que se mostra com a vontade de perdoar inclusive o pecador que se voltou contra e este amor que perdoa é uma expressão da perfeição de Deus, que aceita sem distinção tanto o mau quanto o bom (1999, p. 109).

No amor indiferenciador é resgatada a noção de *Ágape*⁶, ou seja, o amor incondicional, doador, gratuito e ao mesmo tempo aponta para a origem primitiva do cristianismo, demonstrando a impessoalidade ou transpessoalidade de Deus, que está “mais além” do Deus pessoal, no próprio fundamento do Deus pessoal.

Keiji Nishitani destaca que, além do amor indiferenciador outra característica divina é a sua capacidade de autoesvaziamento (*kénosis*). No caso cristão, presentificada na encarnação de Cristo, ou seja, adotar forma humana, tornando-se um servo conforme a vontade de Deus é chamada de *ekkénosis* ou esvaziar-se de Cristo. Assim, Cristo é uma ação cumprida partindo da natureza essencial de Deus que é o “fazer-se esvaziado”.

De acordo com isto, podemos dizer que o significado do autoesvaziamento está contido no interior de Deus mesmo. Em Cristo, a *ekkenōsis* se realiza na verdade em quem tem a forma de Deus e se tornou servo; em Deus está implícita a sua perfeição original. O próprio fato de Deus ser divino encerra essencialmente a característica de “fazer-se esvaziado”. Em Cristo nos

⁶ Keiji Nishitani recorre à noção de *Ágape*, o amor incondicional.

referimos a uma ação que havia sido cumprida; em Deus é uma natureza original. O que é *ekkenōsis* para o Filho é *kenōsis* para o Pai. No oriente isto se chama *anātman*, o não-eu (NISHITANI, 1999, p. 109).

Em contraposição ao amor indiferenciador temos o “Odiar os inimigos e amar os amigos são sentimentos típicos do amor humano, pertence ao campo do eu” (NISHITANI, 1999, p. 109). Como assinala Keiji Nishitani, é típico do amor humano, a seletividade.

O amor humano tende a fazer eleições, e segundo Keiji Nishitani se a imagem de Deus somente pelo aspecto pessoal for à maneira mais evidente, temos um problema basilar. Aqui encontramos um primeiro problema historicamente esquecido ou atenuado pelo cristianismo, a noção de Agapé, esse amor que se esvazia de si. O autor comenta que o cristianismo tradicional não produziu um pensamento eficaz para o problema que a ciência moderna causou com o estabelecimento da visão moderna de homem e, consequentemente, o problema do niilismo reativo que engendrou posições como o “ateísmo subjetivado”, base de muitos pensamentos modernos. Ou seja, a religiosidade tradicional cristã, fundamentou historicamente, ou deu maior proeminência a imagem pessoal de Deus. Ora, essa pessoalidade tem como característica o amor diferenciador, seletivo, coloca na imagem pessoal de Deus um modo característico dos homens. Esse inflacionar da imagem do Deus pessoal que o filósofo identifica torna-se um dos problemas do cristianismo tradicional, o esquecimento (ou esfriamento) da imagem de amor de Deus. Talvez, seja por isso que Mestre Eckhart não foi entendido em seu tempo.

O que significa para o homem converte-se em Filho? “Sedes perfeito como o Pai celestial é Perfeito?” A perfeição de Deus é o amor, a capacidade de afirmar-se. Conforme Keiji Nishitani (1999, p. 109), “o homem, para atualizar esta perfeição de Deus, ser perfeito como o Pai celestial e assim converter-se em filho de Deus; deve comprometer-se a amar seus inimigos”.

O atualizar dessa perfeição de Deus no homem é uma saída do amor humano, que tem como característica a diferenciação. Também significa converter-se em filho, pois, “Cristo encarna a perfeição de Deus através do amor pelo qual se esvaziou de sua igualdade com Deus para tomar a forma de servo entre os homens” (NISHITANI, 1999, p. 109). Ora, se o cristão tem como meta ou prática esse esvaziar-se, obtém-se na conversão à saída de um amor diferenciador, para um amor indiferenciador.

De acordo com Keiji Nishitani o amor indiferenciador é uma qualidade ou modo elemental de Deus, “básico” - ser básico não significa menor- que o amor pessoal. O esvaziarse está vinculado à noção de Perfeição de Deus. Sendo assim, “a atividade do amor

consiste na encarnação ou prática dessa perfeição” (NISHITANI, 1999, p. 110). Em sequência comenta o autor:

Em uma passagem de Mateus, se chama o céu trono de Deus e a terra o escabelo de seus pés. Também poderia aplicar aqui o mesmo sentido da personalidade impessoal adotado em nossa discussão sobre a onipresença e onipotência de Deus. Assim como, a impessoalidade coma a que Deus se adiante e se situa por cima das posições meramente pessoal e de que se deriva da personalidade (idem, 1999, p. 110).

Desse modo, “o amor indiferenciador, que faz sair o sol sobre bons e maus, os inimigos e aliados contém como dissemos, a qualidade do não-eu (idem, 1999. p. 110). A qualidade de esvaziar-se.

Em outros termos, como se mencionou no primeiro capítulo, o tipo de qualidade a que nos referimos como auto-esvaziado pode se considerar vinculada desde o princípio, essencialmente, a noção da perfeição de Deus, e considerar que a atividade do amor consiste na encarnação ou pratica dessa perfeição. Também a perfeição de Deus, contemplada em ralação ao amor como um fato ou uma atividade, pode chamar-se amor. Embora, a atividade do amor tenha um caráter pessoal – e creio que assim é – então, não há, mas jeito que concluir que a perfeição de Deus e o amor no sentido de tal perfeição aponta para algo elemental, mais básico que o pessoal, e que o pessoal chega a ser, em primeiro lugar, como a encarnação ou a imitação dessa perfeição. Aqui esta implícita uma qualidade de transpersonalidade ou impessoalidade (idem, 1999, p. 110).

No campo da subjetividade, a partir do exposto anteriormente, podemos nos referir aos seguintes aspectos na exposição de Keiji Nishitani: a) que Deus tem em seu modo mais elemental a qualidade desse amor indiferenciador; b) que os homens devem buscar essa imitação amorosa.

Segundo Keiji Nishitani há duas maneiras de tratar o Deus da Bíblia. A primeira que tradicionalmente é conhecida, isto é, pelo dogmatismo com a inflação da imagem do Deus pessoal que não tem como enfrentar a crise e a ruptura que foi o advento da modernidade no campo da subjetividade e o enfrentamento da negação de Deus.

Destaca ele,

A história do dogmatismo cristão não nos provê de um aparato teológico elaborado para fazer frente a esse problema múltiplo. Em efeito, a visão da natureza que nos oferece a ciência moderna somente recentemente havia se convertido em um problema para a religião; não creio que o cristianismo havia produzido durante esse tempo algum pensamento capaz de estabelecer um contato suficientemente profundo com o tema, ou questionado de forma

autêntica. Não havia faltado intento em descobrir a face transpessoal de Deus em relação a questões como independência livre do homem e seu despertar para a subjetividade. Este intento pertence à tradição conhecida como a teologia negativa (1999, p. 111).

Como ressalta o autor, o cristianismo tradicional, acabou por direcionar suas atenções para o caráter pessoal de Deus, inflacionando-o. Ao mesmo tempo, houve um esquecimento da dimensão *kenótica* de Deus, sendo esta a segunda maneira de tratar o Deus da Bíblia, ou seja, sua imagem transpessoal. O caminho apofático é considerado por ele a melhor resposta para a crise reducionista da religião na modernidade⁷.

Keiji Nishitani enfatiza que no budismo, essa imagem transpessoal acontece de maneira similar ao processo de *kénosis* e *ekkénosis*:

O não-eu (anātman) representa um ponto de vista fundamental do budismo chamado “grande sabedoria” (*Mahā prajñā*) e a “grande compaixão” (*mahā karunā*). Eu tinha por ocasião me referido a ele brevemente a princípio no primeiro capítulo; aqui basta falar uma palavra acerca de *mahā karunā*, o “grande coração compassivo”, é equivalente em essência a analogia bíblica que nos diz que não há egoísmo ou seletividade no amanhecer. O céu, o sol não estabelece distinções sobre onde faz brilhar seus raios, nem mostra preferência como simpatias ou aversões. Não há egoísmo em seu brilhar. Esta ausência de egoísmo é o que quer dizer com não-eu ou vacuidade (*sunyata*). A perfeição de Deus tem nesse ponto em comum com o grande coração compassivo do budismo. Ao mesmo tempo, requer dos homens a perfeição divina (NISHITANI, 1999, p. 110).

Vale destacar uma analogia que está no conceito da obra analisada e, como assinala Keiji Nishitani, a transpessoalidade de Deus aponta analogicamente o caráter essencial de Buda.

Sunyata é a natureza original do Buda eterno, Buda tal como é eternamente in actu. Estado imutável da perfeição do Buda eterno, presente todos os tempos e já cumprido e por assim dizer, sempre no tempo verbal do pretérito perfeito. Na terminologia budista tradicional, Sunyata é o corpo dharmico do Buda, ou seja, o modo de Buda mais original e autêntico. E como tal representa o fundamento sambhōga-kāya (o corpo da recompensa), isto é, o fundamento do modo de ser Buda em seu fazer-se como o compassivo Tathāgata (assim chegado). Esta compaixão se fundamenta na vacuidade e é denominada “grande compaixão”. Aqui a vacuidade se entende na qualidade e sentido de anātman (no-*yo*). E mais, esta vacuidade é idêntica a grande compaixão é o fundamento do nirmāna-kāya (o corpo da transformação) do Buda, ou seja, o fundamento do modo de ser Buda em seu fazer-se presente na forma de homem como o Tathāgata Sakyamuni. O Buda, que originalmente é “vazio” e “sem forma”, adota a forma do “assim chegado”, quer sob

⁷ Segundo Héctor Sevilla Godínez, Eckhart realizou um modelo de misticismo baseado em um estado “informe” que permitiu, dos pontos de vista moral e intelectual, uma opção frente ao nihilismo moderno e contemporâneo (2014, p. 249).

a forma de Buda como sambhōga-kāya ou como dupla forma Buda-homem, e como tal manifesta (NISHITANI, 1999, p. 356).

De modo que vemos uma perfeita adequação entre a noção de transpessoalidade presente no Zen e a ideia de desprendimento como superação de toda egocentricidade e distinção entre homem e Deus. Vale ressaltar que, na transpessoalidade e no desprendimento, reina não uma confusão ou perda de identidade, mas, sim, uma unidade na diferença que mantém uma dialética que nomearíamos de relacional entre o homem e Deus.

3.2. Nada absoluto e o desprendimento

Em Mestre Eckhart, o Nada absoluto é a distinção entre Deus (Gott), a imagem revelada às criaturas, geralmente conhecida pelos atributos como: Bondade, Amor Divino, etc. E a Deidade (Gottheit), a forma inefável de Deus, o lugar onde Deus é essencialmente em si mesmo.

Segundo Keiji Nishitani o nascimento da alma representa um esvaziamento (kénosis), de Deus que já tem implícito em si tal qualidade elementar, por causa de seu amor indiferenciador. Há uma imagem de transcendência na criação humana, pois “o homem foi criado à imagem de Deus e isso inclui a deidade do nada absoluto” (NISHITANI, 1999, p. 112), a centelha da transcendência reside como conatural na criação bastando apenas despertá-la. Desse modo, “o homem chega a ser ‘filho de Deus’, quando a imagem de Deus é ativada na alma humana, através da ação do Espírito Santo. Eckhart chama de nascimento de Deus na alma” (NISHITANI, 1999, p.112). Podemos perceber uma mudança significativa no campo da subjetividade humana.

Mestre Eckhart em seu *sermão 64 - Die sele wirt ain gotte vnd nit veraint*, sobre a alma e Deus, afirma:

[A Escritura diz:] A alma torna-se um com Deus e não, unida. Tomemos uma comparação: a gente enche um tonel com água. A água no tonel então está unida com ele, mas como ele não é um; pois, onde há água, não há madeira e onde a madeira não há água. Tome-se agora um pedaço de madeira, jogando-o dentro da água; também está apenas unida, não é uma com a água. Com a alma, porém, não é assim. A alma torna-se um com Deus e não, unida onde Deus é ali é a alma, e onde a alma é ali é Deus. [...] A Escritura diz: “Moisés viu a Deus face a face” (Ex 33, 11). A isso contradizem os mestres dizendo: Onde aparecem duas faces, ali não se vê a Deus; é que Deus é um e não dois; pois quem vê a Deus, não vê nada a não ser um (ECKHART, 2008, p.33).

Este nascimento representa a transformação do homem como imagem viva de Deus, não somente enquanto Trindade, mas deidade (NISHITANI, 1999, p. 112). Nesse nascimento a alma “ascende pelo caminho que havia sido revelado, penetrando, passo a passo, no interior profundo de Deus e, finalmente alcançar a união com ele” (idem, 1999, p. 112). No deserto da deidade ambos tornam-se uno⁸.

José Carlos Michelazzo, em um artigo denominado – *Mística, Heresia e Metafísica* no tópico que fala sobre *Mestre Eckhart e a dupla transcendência*, aponta que: “no interior da mística eckhartiana, como sabemos, a Deidade – também denominada Uno ou Mente divina é interpretada como pura simplicidade, fundo abismático, oculto e misterioso, ou ainda, terra desértica que transcende todos os nomes – brota no fundo da alma (*Grund der Seele*) (MICHELAZZO b, 2012, p. 275).

O Desprendimento, por sua vez, é uma palavra que traz o sentido de “estar livre, não estar preso a nada a não ser a si mesmo” (ECKHART, 2008, 253) e quem tem sua fonte na palavra *Abgeschiedenheit*, que segundo Souza (2012, p. 114) é composta de uma dupla negação, pois *ab* = desvio, distanciamento e *scheiden* = despedir-se, separar-se. Sendo assim, a dupla negação nos leva a uma afirmação, que acaba por coadunar com as reflexões de Mestre Eckhart que define desprendimento como “ser simplesmente si, ou repousar em si” (SOUZA, 2012, 114). Para Eckhart (2008, p. 68) “quando está no fundo da minha alma, ali está no mais sublime e mais nobre”.

Escolhemos o *sermão 61*, das obras alemães de Mestre Eckhart, para introduzir algumas considerações de seu pensamento e que encontram ressonância conforme a relação entre vacuidade e desprendimento que nos ajudarão a compor os elementos que Keiji Nishitani expõe em sua interpretação do pensamento eckhartiano conforme o exposto sobre a imagem transpessoal de Deus e, também, a questão da subjetividade em seu modo mais elemental. Amador Vega, ao refletir sobre a ideia de “ser-separado” em Eckhart, ou seja, como uma condição de estar no mundo mais fora dele, adverte que: “desde a perspectiva adotada, o que subsiste por traz do sacrifício de união e separação com o mundo é a pessoa, mas esta não pode ser entendida senão desde a dimensão transpessoal” (2000, p. 334).

Mestre Eckhart, neste *sermão* diz que na alma existe um “triplo conhecimento”, a saber: 1) conhecimento das criaturas; 2) conhecimento por comparações e o 3) o céu, um conhecimento limpidamente espiritual. Observa ele:

⁸ Uma vez mais, são significativas as palavras de Héctor Sevilla quando o mesmo afirma que o esvaziamento com respeito à ideia de Deus, em Eckhart, consiste em um passo distinto da religião tradicional centrada em formas, aparências e encaminhamentos mediados pela racionalidade (2014, p. 251).

São Paulo compreendeu muito bem, quando, arrebatado ao terceiro céu, viu coisas tais que não se podia dizer plenamente e assim exclamou: “Ó, tu sublime riqueza da sabedoria e da ciência de Deus, quão incompreensíveis são teus julgamentos e quão insondáveis são teus caminhos. Santo Agostinho interpreta essa exclamação e diz que o fato de São Paulo ter sido arrebatado ao terceiro céu não significa nada mais do que um triplo conhecimento na alma: o primeiro é o conhecimento das criaturas, que podemos apreender pelos cinco sentidos, e todas as coisas que são presentes ao homem. O segundo conhecimento é mais espiritual, pode-se tê-lo **sua presença**, de modo que posso conhecer mil milhas distante um amigo visto anteriormente. Devo, porém, conhecê-lo por comparações, a saber, em suas roupas e em seu perfil como também em circunstâncias de lugar e do tempo; e isso é grosseiro e também material. Nesse conhecimento não se pode conhecer a Deus; não se pode apreendê-lo com lugar, nem com tempo, nem com cor. O terceiro céu é um conhecimento espiritual, no qual a alma é **arrebatada de todas as coisas presentes e corpóreas**. Ali se ouve sem som e se conhece sem matéria. Ali não há branco, nem preto, nem vermelho. Nesse conhecimento límpido a alma conhece a Deus plenamente, como ele é em sua natureza e trino nas pessoas (ECKHART, 2008, p. 22, **grifo nosso**).

Mestre Eckhart comenta que o instante em que São Paulo foi arrebatado, pôde contemplar o “terceiro céu”. O termo *sūnyatā*, em seu sentido essencial, aponta da mesma forma para o céu. Podemos perceber uma confluência de entendimento. Ser arrebatado pelo vazio de envolver tudo, essa presença onibarcadora.

Em sequência elenca quatro coisas que devemos conhecer do céu:

- 1) Que o céu é firme e puro contém em si todas as coisas que é fecundo;
- 2) Encontra-se pureza e limpidez no céu;
- 3) O céu é um lugar que abrange todas as coisas e as contém em si.

A passagem que ilustra este tópico é bem significativa:

Em terceiro lugar, o céu abrange todas as coisas e as contém em si. É no amor que o homem pode conter tudo isso, a saber, conter todas as coisas em si, ou seja, amigos e inimigos. Amigos, ele os ama em Deus, inimigos por e para Deus, e, em vista de Deus, ama tudo que Deus, Nosso Senhor, criou enquanto fomenta o afeito a ele (ECKHART, 2008, p.24).

- 4) O céu é fecundo.

Em quarto lugar, o céu é fecundo enquanto presta ajuda para todas as obras. O céu opera mais do que o carpinteiro que efetiva uma casa e a constrói. O céu é um trono para nosso Senhor. A Escritura fala sobre isso dizendo que “o céu é o trono e a terra o escabelo de seus pés” (Js 66,1). Um mestre pagão diz: Se

não houvesse tempo nem espaço, nem matéria, tudo seria um ser. A matéria põe distinções em um ser que na alma é igual. Disso fala a alma no Livro do Amor: “Aperta-me em ti como cera num selo” (idem, 2008, p.24).

Mestre Eckhart fala que o homem deve ser um céu, também reporta como vimos que o céu, dentro desse homem desprendido, livre é o trono de Deus. A noção de desprendimento na mística eckhartiana indica o atravessar do homem em direção deste céu místico, onde ele e Deus estão soltos. Por essa razão J. Heisig insiste na afirmação de que a doutrina, por exemplo, da *upāya* seria completamente compreendida por Eckhart (2007, p. 117).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A título de conclusão, acreditamos que o núcleo do diálogo entre cristianismo e Zen budismo, no marco de uma filosofia da religião e, conseqüentemente, de uma faceta das Ciências da Religião, poderia ser estabelecido a partir das noções de *transpessoalidade* e *desprendimento*. No tópico *O pessoal e impessoal da Religião*, onde Keiji Nishitani estabelece a interlocução com o cristianismo com base na transpessoalidade de Deus, chegamos a característica essencial o amor indiferenciador que não possui seletividade, e a dimensão kenótica de Deus. Esses dois aspectos mencionados interagem com uma percepção nishitaniana de que com o advento da modernidade, a autonomia livre do sujeito e a questão da racionalidade técnica, promoveram problemas no fundamento da existência humana:

A partir do advento dos tempos modernos, a visão de mundo das ciências naturais, havia se vinculado a questão do ateísmo. A negação da existência de Deus pessoal surge como consequência do rechaço de uma visão teleológica do mundo. Em geral este ateísmo havia adotado o ponto de vista do racionalismo científico, seus conteúdos se reduzem a uma forma de materialismo e seu espírito ao progresso [...] o caráter do mundo havia se divorciado do caráter pessoal de Deus, o que significa, por sua vez, que o mundo era considerado completamente acessível a razão humana, pois a visão materialista do mundo implica que a matéria mundana é absolutamente passiva ao controle humano (NISHITANI, 1999, p. 93).

Este tópico gira em torno de uma questão central elencada por Keiji Nishitani, a saber: a visão das ciências naturais e sua vinculação com o ateísmo gestaram as bases para o rechaço da imagem do Deus pessoal⁹.

As consequências dessa vinculação culminaram na constatação nishitaniana de uma inflação da imagem do Deus pessoal na tradição cristã que, em grande medida, impulsionou o surgimento do problema da autonomia livre do sujeito (subjetividade) tão fortemente marcada na filosofia moderna, bem como, a relação da ciência com o materialismo engendrando uma mecanização e tecnificação da vida.

É nesse contexto que Keiji Nishitani revisita o pensamento de M. Eckhart. Nosso filósofo entende que a transpessoalidade de Deus revela a dimensão de um amor não diferenciador que envolve tudo; que o Deus cristão, sob a ótica do amor, tem o que ele chama de qualidade primordial, que é a *kénosis* o esvaziar-se e, a partir dessa noção, tomada em

⁹ Uma vez mais nos apoiamos nas palavras de Manuel Luca de Tena Navarro ao afirmar que o mundo rebaixou a relação pessoal entre Deus e o homem, diz ele: “em consequência falar de um mundo ordenado em dependência com Deus, da providência na história e inclusive da própria existência de Deus, se converteu em algo estranho à mentalidade humana” (2008, p.22).

conexão com a noção de desprendimento, mantém o diálogo frente a crítica radical do ateísmo moderno.

Mediante o pensamento de Keiji Nishitani podemos vislumbrar uma saída definida como *um giro existencial* intitulado “do Ser ao Nada”, ou seja, da imanência para a transcendência. Encontra-se aqui uma posição de alargamento em confluência com as reflexões de Mestre Eckhart que nos permite postular uma solução para a questão de Deus e seu confronto com a subjetividade humana.

Alguns temas, que não pudemos abordar no marco dessa dissertação, são recorrentes nas discussões da tradição filosófica chamada de existencialismo como, por exemplo, a questão da subjetividade (autonomia livre do homem) frente a Deus etc. Keiji Nishitani fazendo uma analogia sobre o posicionamento do ateísmo existencialista naquilo que concerne a negação de Deus faz algumas considerações:

O ateísmo existencialista adicionou a negação da existência de Deus e substituiu Deus pela nihilidade que passou a ser um campo de extásis da própria existência, é percebido como fundamento do próprio sujeito desse modo a nihilidade da *creatio ex nihilo*, penetra no lugar ocupado uma vez por Deus e aprofunda em um abismo que em seguida aparece como fundamento da subjetividade (1999, p. 115).

Desmembrando a questão do nada, ou do niilismo, chegamos às seguintes relações com o ateísmo existencialista: a) uma negação da existência de Deus; b) no lugar de Deus uma substituição pela nihilidade. Nishitani se reporta diretamente ao ateísmo de Sartre e Nietzsche e confronta as ideias de ambos a partir da questão da subjetividade como também da negação de Deus. Para Nishitani, “Eckhart entende por cima do teísmo de Kierkegaard e do ateísmo, o nada da deidade no fundamento de Deus pessoal no mais aqui, onde a autonomia da alma está firmemente arraigada na identidade essencial com a essência de Deus” (idem, p. 115).

No caso do ateísmo de Nietzsche afirma:

Em contraposição a isto, Nietzsche empreendia já no nascimento da tragédia uma postura “mais além” do eu o ponto de vista de uma negação na afirmação absoluta é bastante evidente em seu pensamento tardio. Embora, esta afirmação absoluta, o *Ja-sagen* (dizer sim), vem a dar-se nas coisas como a vida e a vontade de poder porque precisamente seu caso não deixa suficientemente claro até que ponto a recuperação dessa postura contém o sentido de um despertar subjetivo pelo qual o eu chega a ser verdadeiramente o si mesmo (NISHITANI, 1999, p. 116).

Em sendo assim, para Keiji Nishitani, as reflexões de Sartre e de Nietzsche permaneceram no âmbito de uma negação que não alcança a radicalidade presente na obra de Eckhart¹⁰. A imediatez da experiência da vida e seus desdobramentos no que se referem à relação entre o homem e Deus permitem o adentrar no vazio da alma que, em última instância, revela o próprio nada de Deus (1999, p. 116).

Diante dos desafios contemporâneos oriundos da crise dos valores que lançou desafios à religião e a sensação de ausência de fundamento sólido, Keiji Nishitani entende que não há na teologia contemporânea uma resposta satisfatória. Para demonstrar isso utiliza como paradigma a concepção da relação entre homem e Deus exposta pelo teólogo Emil Brunner, que entende que a relação entre Deus e o homem é estritamente pessoal:

Emil Brunner argumenta que Deus sempre é tratado na Bíblia como Deus frente ao homem (Gott-zen-Menschen-hin) e o homem como homem-a-partir-de-Deus (Mensch-von-Gott-her). Para Brunner, a Bíblia não contém em absoluto uma declaração doutrinal a respeito do que são Deus e o homem realmente. A relação entre Deus e o homem é de todo pessoal e nela o homem se situa frente a Deus como uma realidade livremente independente, *lin reales gegenüber* (um enfrente real/um frente real) (NISHITANI, 1999, p. 117).

Segundo Emil Brunner é vontade de Deus que, em sua soberania, cria e capacita autenticamente o homem para estar à sua frente. Do mesmo modo, compreende que é impossível uma identificação direta do homem com Deus. Keiji Nishitani transcreve o argumento do teólogo:

Deus quer e cria e dota a um autêntico em frente, portanto não é o mesmo e que, embora, somente existe porque assim Deus o quer. [...] O mundo e, sobretudo o homem estão frente a Deus e jamais podem ser identificados com ele. Deus mesmo o quer assim, ele mesmo o havia disposto assim e não mudará na eternidade. O mesmo havia dotado as criaturas de ser um ser frente a ele, um ser que não é independente, sim dependente-independente. Dota a criatura da capacidade de ser frente a ele, inclusive de ser ela mesma frente a ele (NISHITANI, 1999, p. 117).

A questão teológica de fundo se refere à soberania de Deus e à sua vontade livre, tendo como base teológica a ideia de que o homem é o ponto culminante da criação, pois foi criado a imagem e semelhança de Deus (*imago Dei*). A crítica e, ao mesmo tempo, recuperação do cristianismo feita de Keiji Nishitani parte do princípio de que há uma

¹⁰ Amador Vega sustenta que, em Nishitani, temos não somente uma aproximação ao pensamento ocidental, mas uma crítica, ou melhor, um completo às críticas feitas por Nietzsche e Heidegger ao pensamento europeu. Sobre o tema ver: A. VEGA p. 2000, p. 322.

necessidade de um novo olhar do cristianismo diante dos problemas que lhe foram impostos nesses novos tempos, particularmente, a partir da “morte de Deus” e das questões oriundas do projeto de racionalidade técnica imposto pela modernidade e sua crescente lógica da objetividade planificadora.

Segundo Amador Vega, Nishitani, ao estudar o cristianismo, teria se dado conta da perda total do sentido religioso da própria tradição cristã. Isso justificaria, segundo o comentador, o interesse de Nishitani em estudar a mística renana, em idioma original. Diz ele sobre a preocupação de Nishitani: “advertia do grave erro do cristianismo e do mundo secularizado por ter excluído e separado a tradição niilista já presente no cristianismo evangélico” (VEGA, 2000, p. 327).

Keiji Nishitani interpreta historicamente o cristianismo, enquanto instituição, como algo submerso em um processo de exacerbação imagético em que a relação com Deus assumiu toda força na personificação antropomórfica. Sair disso exige, mais do que uma posição teológica, como a de Emil Brunner, que não propõem uma liberdade autêntica, mas, nas palavras de Nishitani, uma pseudo-liberdade atrelada a ideia da submissão à vontade de Deus. No fundo, Nishitani está apontando para a noção de auto-esvaziamento, comum à experiência do Cristo e, também, da alma humana como a que aparece em M. Eckhart. Nos diz ele: “Dessa forma, por sua vez, se faz possível pensar as criaturas como seres livres, que não são Deus, mas que se situam frente a ele, e, contudo postulá-la no interior de Deus mesmo” (NISHITANI, 1999, p. 119).

Faustino Teixeira comenta a proposta de Keiji Nishitani e sua concepção do cristianismo a partir da transpessoalidade de Deus:

Não há como descartar a dimensão kenótica de Deus, que se esvazia de sua condição absoluta para envolver-se no domínio do humano. Deus se faz absoluto “não por sua independência do mundo, mas porque seu ser se relaciona com ele absolutamente [...] A reflexão de Nishitani vai em direção semelhante, reconhecendo a presença de Deus em toda a criação”. A seu ver, reconhecer que Deus é onipresente significa abrir a possibilidade de encontra-lo em toda parte do mundo. Encontra, porém, dificuldade com a ênfase dada pela tradição cristã no aspecto pessoal de Deus. Sua proposta vai numa linha de sintonia com o budismo e a mística eckhartiana, com acento dado no aspecto impessoal ou transpessoal de Deus (TEIXEIRA, 2014, p. 171).

É preciso um novo olhar para a vida, para o cosmo e uma nova relação com Deus na beleza de sua autenticidade; Tudo caminha, portanto, para uma mística do cotidiano, tema presente no pensamento Zen Budista e, também, eckhartiano, que não camufla a potencialidade de uma transcendência imersa na imanência do mundo que, enquanto tal, é

atualização do ser próprio do homem em seu *fundo-sem-fundo* da alma. A crise dos valores religiosos, podemos inferir a partir da visão nishitaniana, aconteceu porque o homem se distanciou de si mesmo. É preciso estar no mais sublime, como afirma Mestre Eckhart em seus *sermões* alemães 71:

Outra coisa se quer dizer, quando se diz: “Ele não viu nada”. Nossos mestres dizem: Para que alguém conheça algo nas coisas exteriores, é preciso que algo, pelo menos uma “impressão”, entre nele. Pedra, puxo dela o que é mais grosseiro para dentro de mim; isso eu sublevo do exterior. Mas quando está no fundo de minha alma, ali está no mais sublime e mais nobre: ali não é nada mais do que uma imagem. Toda vez que minha alma conhece a partir do exterior, alguma coisa estranha entra nela. Mas quando eu conheço as criaturas sem Deus, ali não entra na alma nada a não ser Deus, pois em Deus não há nada a não ser Deus. Quando conheço todas as criaturas em Deus então não conheço nada. Paulo viu a Deus, em que todas as criaturas são nada (ECKHART, 2008, p. 68).

Shizuteru Ueda cita em seu livro *Zen e Filosofia*, um trecho da obra de Keiji Nishitani de 1948, intitulado *Deus e o nada absoluto*, que expressa bem o que estamos aqui dizendo:

O título “Deus e o nada” quer expressar também que a experiência cristã de Mestre Eckhart abriga em si uma analogia com a experiência budista. Parece-me algo de vital importância na situação atual. Ali onde os condicionamentos históricos entre dois mundos espirituais tão dispares de vivência religiosa originária como correspondente essência humana como tal (UEDA, 2004, p.99).

James Heisig, por sua vez, enfatiza algo parecido:

Para Nishitani, o ponto de vista do vazio aperfeiçoa a dimensão pessoal da vida humana ao acrescentar o amor impessoal e não-diferenciador, o qual nada mais do que a própria coisa que o cristianismo venera no Deus, que faz o sol brilhar igualmente sobre justos e injustos e que se esvazia de sua forma divina ao se tornar Cristo (HEISIG, 2007, p. 398).

Estamos assim diante de um pensador que reflete o modo peculiar que caracteriza a Escola de Kyoto em sua busca de aproximação com a tradição ocidental. Seu pensar na fronteira entre o Ocidente e Oriente, reconhecendo os limites entre ambos, mas ao mesmo tempo, percebendo nas similitudes das experiências espirituais originárias, a experiência originária cristã, vista em Mestre Eckhart, permite que o homem se reconecte com a sua fonte mais elementar.

Ao comentar o “*Deus e o nada*”, e encontrar em Mestre Eckhart um ponto em comum no sentido de experiência originária da religiosidade, Keiji Nishitani remete ao modo, considerado por ele como o mais elementar do campo da subjetividade humana, isto é, a vacuidade e o desprendimento. Ambos os conceitos apontam para a negação absoluta, a morte-navida, o não-eu, que, muito diferentes da tradição que inflacionou a imagem pessoal de Deus na chamada tradição metafísica onto-teo-lógica, abre para uma vivência dos valores cristãos em forma mais radical que, não por casualidade, encontra na imagem de Cristo, sua expressão mais própria. Por essa razão Héctor Sevilla afirma que Mestre Eckhart, conseguiu estabelecer um modo de entender (sem entender) o que a deidade pode significar (2014, p. 249).

Estamos, portanto, convencidos de que mediante a reflexão sobre o “Nada” na tradição Zen budista, particularmente, na interpretação de K. Nishitani, e a ideia de desprendimento em Mestre Eckhart, podemos encontrar um fio condutor para uma experiência de Deus ou do divino que permite repensar o sentido originário de uma vivência em que mundo, homem e Deus, formam uma unidade que tem como fundamento a ausência de toda fundamentação objetiva. O Nada emerge como sustentação que exige, mais do que positividade, negação. Dito de outro modo é pela escuridão que se chega à luz.

No espaço das Ciências da Religião, trazer uma reflexão que tenha como objetivo aproximar universos tão díspares, em suas estruturas teóricas e culturais, implicou no estabelecimento de um diálogo que priorizasse a suspensão das históricas fronteiras entre Ocidente e Oriente como, por princípio, excludentes. O pensamento de Nishitani, sua formação, suas preocupações e sua interlocução com a filosofia e religião, em particular o Cristianismo, revela o quão profícuo é o campo das práticas religiosas e, também, o quão difíceis são os caminhos a serem percorridos. Com todos os limites que a temática, desde o não acesso ao idioma original, até o ainda escasso campo de produção bibliográfica em língua portuguesa, acreditamos ter alcançado os objetivos gerais que nortearam nossa pesquisa.

A opção por realizar a estrutura em três capítulos teve como motivação uma proposta de, em um primeiro momento, situar os campos nos quais os autores se encontram inseridos, para, em seguida, adentrar no pensamento especulativo de K. Nishitani e, finalmente, realizar o último capítulo expondo os elementos que aproximam o Zen budismo e a mística cristã. Terminado o trabalho de escrita e exposição, restam-nos os silêncios e o não abarcado que,

paralelamente ao caminho aqui optado, permanecem como desafios para releituras e aprofundamentos.

Gostaríamos de finalizar esse trabalho citando as palavras do grande estudioso do pensamento da Escola de Kioto, J. Heisig que, na introdução da tradução castelhana de *Religion and Nothingness* afirma: “A ciência é sempre trabalho humano a serviço de algo “mais” que a ciência mesma” (2009, p.15).

Referências bibliográficas

Fontes

NISHITANI, K. *La Religión la Nada*. trad. Raquel Bouso García. Madrid: Siruela, 1999.
ECKHART, M. *Sermões Alemães*. trad. Enio Paulo Giachini .Petrópolis: Vozes, v. I, 2006.
_____, M. *Sermões Alemães*. trad. Enio Paulo Giachini .Petrópolis: Vozes, v. II, 2008.

Bibliografia complementar

ARNAU, Juan. *Antropología del Budismo*. Barcelona. Kairós, 2007.
BEZERRA, C. Cunha. *Compreender Plotino e Proclo*. Petrópolis: Vozes, 2006.
BEZERRA, Cícero Bezerra, Michel de Certeau e Teresa de Ávila: em torno da literalidade da experiência mística. In. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2012_01_13.pdf>. Acesso em 10 de mar. 2016
CLAVEL, J. M. *Por el vaciarse a la fe*. In: NISHIDA, K. *Pensar desde la nada: Ensayos de filosofía oriental*. Salamanca: [s.n.], 2006. Cap. 121 -141, p. 141.
GORDINEZ, H.S. *La nada de la deidad Hacia una mística nihilista de herencia eckhartiana* in: GORDÍNEZ H.S (org) *Analogías alternantes de la nada Ejercicios filosóficos sobre el vacío*, PYV:México, 2014, p. 247-276.
HEISIG, J. W. *Filosofia como espiritualidade: O caminho da Escola de Quioto*. In: YOSHINORI, T. *Espiritualidade budista: China mais recente*, Coréia, Japão e mundo moderno. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: Perspectiva, 2007. Cap. 377 - 399.
_____. *Filósofos de la nada*, Madrid: Herder, 2002.
_____. *O cristianismo em diálogo com as religiões no Japão: doutrina e experiência, budista e cristã*, in: Actas do colóquio Cristianismo no Japão: universalidade cristã e cultura nipônica, disponível em: <https://nirc.nanzan-u.ac.jp/en/files/2013/07/JWH-cristianismo-endialogo-com-religioes-no-Japao.pdf>. Acesso 05/03/2016
JUNIOR, O.G (org). *O Nada absoluto e a superação do niilismo: os fundamentos da Escola de Kioto*, Campinas: PHI, 2013.

- MATSUMARU, Hisao. *Ser e Sunyata: O pensamento de Nishitani e o Budismo*. In: NETO, Florentino Neto; GIACOIA, Oswaldo. *Budismo e Filosofia em diálogo*. Campinas: PHIs, 2014. pág. 11- 37.
- MCGINN, B. *As fundações da mística: das origens ao século V*. São Paulo: Paulus, v. 1, 2012.
- MICHELAZZO, José Carlos. *Ser e Sunyata: Os caminhos ocidental e oriental para a ultrapassagem do caráter objetificante do pensamento*. In: LOPARIC, Zeljko. **A Escola de Kyoto e o perigo da técnica**. São Paulo: DWW, 2009. pág. 95 – 122.
- _____, José Carlos. *Mística, Heresia e Metafísica*. In: TEIXEIRA, Faustino. **Caminhos da mística**. São Paulo: Paulinas, 2012. pág. 261 – 293.
- MORA, J. Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- MÜLLER, Marcos Lutz. *Ser e Sunyata: A experiência religiosa e a lógica tópica da autodeterminação do presente absoluto (Kitaro Nishida)*. In: LOPARIC, Zeljko. **A Escola de Kyoto e o perigo da técnica**. São Paulo: DWW, 2009. pág. 149 – 180.
- MICHELAZZO, J.C. *Desapego e entrega: atitudes centrais da meditação zen-budista e suas ressonâncias nos pensamentos de Eckhart e de Heidegger*, disponível em: <file:///C:/Users/Cicero/Downloads/Dialnet-DesapegoEEntrega-5175251.pdf> . Acesso: 08/03/2011.
- NAVARRO, M.L.T. *La presencia de lo ausente El concepto y la expresión del vacío en los textos de los pintores contemporáneos occidentales a la luz del pensamiento extremo-oriental*, Tese de doutorado, Salamanca, 2008. Disponível em: http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/19498/1/DHABA_Presencia%20de%20lo%20ausente.pdf . Acesso: 04/12/2015
- NIETZSCHE, F. Wilhelm. *Obras Incompletas*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- NISHIDA, K. *Pensar desde la nada: Ensayos de filosofía oriental*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- NISHITANI, Keiji, *The Philosophy of Nishitani Keiji 1900-1990: lectures on religion and modernity*. Translated, with an interpretive commentary by Jonathan Morris Augustine and Yamamoto. The Edwin Mellen Press. New York. USA. 2012.
- PANIKKAR, Raimon. *De la mística: Experiencia plena de la vida*. 2. ed. Barcelona: Herder, 2007.
- RICOEUR, Paul. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Luci Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.

SOUZA, A. Andrade de. *O exterior mais interior que o mais íntimo*: Eckhart e a excelência de Marta. In: TEIXEIRA, Faustino. **Caminhos da mística**. São Paulo: Paulinas, 2012. pág. 113- 133.

SUZUKI, D. T. *Mística e Budista*. Belo Horizonte: Paz e Terra, 1976.

TEIXEIRA, Faustino. *Religiões e Espiritualidade*. 1. ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

UEDA, Shizuteru. *Zen y Filosofía*. 1. ed. Barcelona: Herder, 2004.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência Mística e Filosofia na tradição Ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

VELASCO, J. M. *El fenómeno místico*. Madrid: Trotta, 1999.

VEGA. A. "La tumba vacía": em torno a uma hermenêutica de la experiência religiosa moderna, *Ars brevis*, 2000, disponível em:

<http://www.raco.cat/index.php/arsbrevis/article/viewFile/93705/143214>